

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS

Les figures de l'Iran pré-islamique dans la littérature des
Yârsâns, courant religieux kurde

Présentée par : **Shahab Vali**

Sous la direction de : **Prof. Mohammad Ali Amir-Moezzi**

Jury

Paul Ballanfat

Joyce Blau

Pierre Lory

Catherine Mayeur-Jaouen

2008

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS

Les figures de l'Iran pré-islamique dans la littérature des
Yârsâns, courant religieux kurde

Présentée par : **Shahab Vali**

Sous la direction de : **Prof. Mohammad Ali Amir-Moezzi**

Jury

Paul Ballanfat

Joyce Blau

Pierre Lory

Catherine Mayeur-Jaouen

2008

*« A nos seules amies :
les montagnes du pays de mon père »*

TABLE DES MATIERS

- REMERCIEMENTS	4
- SYSTEME DE TRANSCRIPTION.....	5
- ABREVIATIONS :	6
- AVANT-PROPOS:	7
- INTRODUCTION :	10
LA RELIGION DES KURDES	12
UN POINT DE VUE HISTORIQUE ET DOCTRINAL	17
L'ESSENCE DIVINE (<i>DIIÁT</i>)	32
LA TRANSMIGRATION DE L'AME (<i>DŪNÁDŪN</i>)	36
LES MANIFESTATIONS DIVINES DANS LE CORPS HUMAIN CHEZ LES YARSAN	42
a. Bohlúl	42
b. Shâh Fadl Valî	44
c. Bâbâ Sarhang Dodânî	44
d. Shâh Khoshîn	45
e. Bâbâ Nâwis Jâf	46
f. Sultân Sahâk	47
g. Shâh Weysqolî	49
h. Bâbâ Jalîl Dodânî.....	50
i. Khân Âtash Lorestânî	50
j. Seyyed Brâka.....	53
ANGEOLOGIE	55
a. Pîr Benyâmîn	55
b. Dâwid Dodânî.....	56
c. Pîr Mûsî	57
d. Mostafâ Dâwidân.....	57
e. Khâtûn Dâyrâk/Ramzbâr	58
f. Bâbâ Yâdigâr.....	58
g. Shâh Ibrâhîm	58
LES KHÂNDÂN (FAMILLES).....	62
LES HYMNES YARSAN ET LE <i>SHÂHNÂMEH</i>	66
a. Le <i>Shâhnâmeh</i> de Ferdowsî	67
b. La Littérature Yârsân.....	71
1^{ER} PARTIE : LES PERSONNAGES IRANIENS.....	78
CHAPITRE 1 : LA DYNASTIE KİYÂNIDE ET SES PERSONNAGES	78
1) Kayûmarth.....	80
2) Hûshang	84
3) Jamshîd.....	89
4) Fereydûn.....	104
5) Îraj.....	110
6) Pashang	113
7) Manûchehr.....	114
8) Nodhar	116
9) Tûs.....	118
10) Key Qobâd	122
11) Key Kâwûs.....	126
12) Siyâwash	134
13) Rîwnîz.....	159
14) Key Khosrow	161
15) Lohrâsp.....	179
16) Goshtâsp.....	182
17) Esfandiyâr	185
18) Bahman	197
CHAPITRE 2: LA FAMILLE NARIMANIDE ET SES PERSONNAGES	201

1) Sâm.....	203
2) Zâl.....	221
3) Rostam.....	241
4) Zavâreh.....	284
5) Sohrâb.....	287
6) Farâmarz.....	297
3^E PARTIE : LA FAMILLE GUDARZI.....	302
1) Gûdarz.....	304
2) Gîw.....	310
3) Bahrâm.....	317
4) Rohhâm.....	320
5) Bijhan.....	322
CHAPITRE 4 : LES INDIVIDUS IRANIENS.....	327
1) Kâweh.....	328
2) Gorgîn.....	334
3) Farhâd.....	337
4) Jâmâsp.....	339
2^E PARTIE : LES PERSONNAGES NON-IRANIENS.....	342
CHAPITRE 1 : LA FAMILLE ROYALE TURANIDE.....	342
1) Salm et Tûr.....	344
2) Afrâsiyâb.....	350
3) Shîdeh/Pashang.....	360
4) Sorkkeh.....	363
5) Manîjheh.....	365
CHAPITRE 2 : LES INDIVIDUS NON-IRANIENS.....	368
1) Dahhâk.....	369
2) Mehrâb.....	382
3) Tahmîneh.....	384
4) Warâzâd.....	386
5) Ashkbûs.....	388
6) Katâyûn.....	390
3^E PARTIE : LES CREATURES MYTHOLOGIQUES.....	392
1) Sîmorgh.....	393
2) Rakhsh.....	402
3) Les Dîvs.....	412
CONCLUSION.....	417
APPENDICE.....	423
PHOTOS.....	468
BIBLIOGRAPHIE.....	483

Remerciements

Ce travail, effectué à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris, a été dirigé par Monsieur le Professeur Mohammad Ali Amir-Moezzi qui m'a fait l'honneur de présider à mes recherches. Tout au long de ces quatre années, il a su orienter mes recherches aux bons moments en me faisant découvrir la dimension ésotérique des religions. Malgré son programme de travail chargé, Professeur Amir-Moezzi a toujours été disponible pour moi. Pour tout cela, sa confiance et son soutien, je le remercie sincèrement.

Que Monsieur le Professeur Paul Ballanfat, mon premier directeur de recherche en France, reçoive ici l'expression de ma reconnaissance pour son soutien tout au long de mes recherches.

Tout mon respect et ma gratitude à Madame le Professeur Joyce Blau qui m'a soutenu affectueusement pendant toutes ces années de labeur.

Je remercie tout particulièrement M. Kendal Nezan, le président de notre cher Institut kurde de Paris qui m'a offert la possibilité de suivre mes études en France. J'adresse également mes remerciements infinis à tout le personnel de l'Institut kurde pour la sympathie témoignée pendant toutes ces années : Rusen, Sandrine, Sara, Tonia, Kak Hasan, Kak Kamuran, Kak Mohammad Hasan, Kak Ridvan, Kak Salih, Kak Sharaf et Kak Yakup.

J'exprime toute ma gratitude à ma famille, ma mère, mon père, à mes sœurs Foruzan, Niloofar et Yasamin, et tout particulièrement à mon oncle Abbas Vali.

Mes remerciements vont également à mes amis de Gûrân, Hamid Shamsnia, Ostad Taher Yarweysi, Seyyed Farhad Heydari, Seyyed 'Abbas Dâman Afshân, Keyvan Kiyanian et tous les gens de la région de Gûran et de Sahneh qui m'ont fraternellement accueilli toutes ces années.

Enfin, une pensée émue pour tous mes amis et étudiants de l'Institut kurde de Paris avec qui j'ai partagé joies et chagrins. Je n'oublierai jamais leur aide permanente. Il ne fait pas de doute que c'est grâce à leur présence et à leur soutien que j'ai pu mener à bien ce travail. J'exprime ma profonde sympathie à Avin, Awaz, Ali, Anwar, Kadri, Kawa Luai, Mesut Alis, Pascale, Peyman, Yavuz et je leur souhaite beaucoup de succès dans leurs entreprises.

Systeme de transcription

â : آ

b : ب

p : پ

t : ت

th : ث

j : ج

ch : چ

h : ح

kh : خ

d : د

dh : ذ

r : ر

z : ز

jh : ژ

s : س

sh : ش

s : ص

d : ض

t : ط

z : ظ

' : ع

gh : غ

f : ف

q : ق

k : ك

g : گ

l : ل

m : م

n : ن

v, w : و

h : ه

y : ی

o a

_____ : _____
e

Abréviations

Act. Ir. = *Acta Iranica*

AFS = *Asian Folklore Studies*

Avesta = *Avesta, Kohan tarîh Sorûd hây-e Iran, Doostkhah, J., (éd.) Enteshârât-e Morvârîd, 7ème édition, Téhéran, 1382/2002, 2 volumes*

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*

B.JMES = *British Journal of Middle Eastern Studies*

B.Y. = *Safizâdeh, S, Bozorgân-e Yârsân, Mo'assesseh Matbûâtî 'Atâyî, Téhéran, 1361/1982*

D.G.H. = *Hoseynî, S.M., Dîwâna Gawra, Enteshârât-e Bâgh-e Ney, Kermanshah, 1382/2003*

D.N.Y. = *Safizâdeh, S, Dâneshnâme Nâmâvarân-e Yârsân, Ahvâl va Âthâr-e Mashâhîr, Târikh, Ketâbhâ va Estelâhât-e 'Irfânî, Enteshârât-e Hîrmand, Téhéran, 1376/1997*

D.P.A. = *Daftar-e Perdiwarî, Exemplaîre copié par 'Alî Mîr Darvîshî, 1347/1968*

D.P.N. = *Daftar-e Perdiwarî, Exemplaîre de Seyyed Kâzem Nîknejhâd, copié par Yâr Morâd Khalîfeh Gûrân, 1337/1958*

EI2 = *Encyclopédie del 'Islam, Nouvelle édition*

Enc. Ir. = *Encyclopaedia Iranica, Edited by Ehsan yarshater, Centre for Iranian Studies, Colombia University, New York*

Farhang 1 = *Rastgâr Fasâî, R, Farhang-e Nâmhây-e Shâhnâme, Vol. 1, Moassesseh Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, 1e édition, Téhéran, 1369/1990*

Farhang 2 = *Rastgâr Fasâî, R, Farhang-e Nâmhây-e Shâhnâme, Vol. 2, Pajhûheshgâh-e Ulûm-e Ensânî va Motâle'ât-e Farhangî, 2ème édition, Téhéran, 1379, 2000*

GJ = *The Geographical Journal*

IJMES = *International Journal Of Middle East Studies*

JA = *Journal Asiatique*

JAF = *The Journal of American Folklore*

JAH = *The Journal of African History*

Shâhnâme = *Firdousi, Abou 'lkasim, Le Livre des Rois, publié, traduit et commenté par M. Jules Mohl, Paris. Jean Maisonneuve. Editor, M. CMLXXVI, 7 volumes*

S.S. = *Safizâdeh, S, Nâme Sar Anjâm, Kalâm-e Khazâneh, yeki az motûn-e kohan-e Yârsân, Enteshârât-e Hîrmand, Téhéran, 1375/1996*

T.JRAIGBI = *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*

Avant-propos:

« La scène se déroule dans une salle de cours à Uppsala au milieu des années soixante-dix à un moment où les Kurdes sont encore très peu connus en Occident. Des élèves étrangers assistent à leur première séance d'apprentissage de la langue suédoise. Suivant le modèle proposé par leur enseignant, ils se présentent : « Je suis kurde de Turquie » ; « Je suis kurde d'Irak » ; « Je suis kurde d'Iran » ; « Je suis kurde de Syrie ». L'élève allemand du stage, convaincu que « kurde » signifie « ressortissant » en suédois, se présente à son tour dans les termes suivants : « Je suis kurde d'Allemagne ».¹

En 2002, ayant obtenu une bourse de gouvernement français par l'intermédiaire de l'Institut Kurde de Paris, je suis venu en France et j'ai commencé aussitôt l'apprentissage de la langue française au Centre Audiovisuel de Royan pour l'Etude des Langues (CAREL). Malgré les changements sur le plan international vis-à-vis de la question kurde, surtout dans les années quatre-vingt dix, la scène décrite par Hamit Bozarslan se répétait toutes les deux semaines quand les nouveaux élèves étrangers arrivaient dans notre classe et que chacun de nous devait se présenter. Et chaque fois je pensais que malgré les efforts des hommes politiques kurdes et des chercheurs, l'histoire tragique du peuple kurde était loin d'être connue.

Parmi les différents groupes qui constituent le peuple kurde, l'histoire de la communauté yârsân, courant religieux et mystique kurde, basé sur les doctrines ésotérique, semble être la moins connue en dépit des nombreux travaux académiques. L'histoire, les croyances et la situation sociale de cette minorité religieuse sont méconnues même parmi la majorité des Kurdes qui ne connaît pas l'existence de cette communauté. Elle ignore une partie riche de son patrimoine, les Yârsân avec leurs cultes, leurs cérémonies, leurs rites, la musique et la mythologie qui se trouvent dans leurs hymnes sacrés. Une mythologie riche qui fonde la base de cette communauté et qui remonte à la genèse du peuple kurde.

Malgré cette richesse, la mythologie dans les hymnes sacrés qui constituent la littérature yârsân a été négligée même dans les ouvrages sur la mythologie kurde.² C'est la raison pour laquelle j'ai décidé de consacrer ma recherche à cette mythologie tout à fait particulière et passionnante.

¹ Bozarslan, H., *La Question Kurde, Etats et minorités au Moyen-Orient*, Presse de Sciences Po, Paris, 1997, p. 15

² Voir par exemple, Bender, C., *Kürt Mitolojisi-I*, Berfin Yayinlari, 2. Basim, Istanbul, 1999/ Bender, C., *Kürt Mitolojisi-II, Kral Nemrud ve Ibrahim Peygamber*, Berfin Yayinlari, Istanbul, 2000

Ma connaissance des figures mythologiques et épiques de l'Iran pré-islamique, remonte à mon enfance, à l'époque où j'ai découvert le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî. J'ai été envoûté par les aventures et les exploits de Rostam, l'histoire de Siyâwash, de Key Khosrow et des autres figures héroïques. Et depuis, je ne me suis pas arrêté de lire et de relire le *Shâhnâmeh*.

Quand j'ai commencé à mes études universitaires à Téhéran sur l'histoire des religions et du mysticisme, je me suis concentré sur la vie religieuse kurde où je découvrais différents aspects de la spiritualité. Je fus frappé par les croyances yârsân où j'ai retrouvé les figures que je connaissais à travers le *Shâhnâmeh*. Ces figures dans les croyances yârsân avaient une omniprésence non seulement dans les hymnes sacrés, mais aussi dans la musique qui représente une partie fondamentale des rites de cette communauté. Au fur et à mesure de mes lectures je trouvais des ressemblances et des différences entre l'identité de ces figures. Je me suis donc mis à rechercher les différents textes qui régissaient la communauté yârsân : leurs textes sacrés.

En arrivant en France, j'ai décidé de continuer à étudier ces textes, mais cette fois-ci systématiquement et dans un cadre académique. Et c'est le résultat de mes recherches que je présente aujourd'hui. Ce travail est sans doute loin d'être complet. J'ai voulu d'abord démontrer l'existence des figures pré-islamiques du monde iranien dans les hymnes yârsân puis comparer la personnalité et la place des personnages qui se trouvent dans le livre de Ferdowsî avec celles des hymnes yârsân.

La difficulté principale de ce travail était sans doute de trouver les textes considérés officiels et fiables par les savants de la communauté yârsân, surtout de la région Gûrân. Pour cela, je me suis rendu plusieurs fois dans la région et j'ai parcouru les villages. Ces voyages ont commencé dans les montagnes de Kermanshah et du Howrâmân et se sont poursuivis jusqu'au pied du mont Sahand, dans la province de l'Azerbaïdjan Oriental. Pendant ces voyages, j'ai rencontré plusieurs savants yârsân, en particulier des lecteurs des hymnes religieux (*kalâm khwân*) avec qui j'ai discuté sur le vrai sens des hymnes de leurs maîtres. Ceci n'était pas toujours facile à cause de la nature ésotérique de la tradition yârsân et de la méfiance vis-à-vis de ceux qui viennent de l'extérieur. Pourtant, grâce à l'hospitalité et la générosité de ces personnes - qui sont d'ailleurs une caractéristique de la culture kurde - j'ai pu accéder aux sources qui fondent la base de la croyance de la communauté.

Une autre difficulté était l'absence d'études sur les figures héroïques-mystiques des hymnes yârsân. Il faut ici souligner qu'il n'existe toujours pas une étude systématique sur la littérature canonique yârsân.¹

Un autre point important était la question méthodologique. Quelle méthode devions-nous utiliser pour étudier ces textes ? Devant ce corpus qui contenait un aspect mythologique, nous avons essayé d'être humble, le servir et non le faire desservir, l'interroger et non l'annexer à des dossiers avides de matière, en respecter surtout la richesse, la variété, voire les contradictions, comme le dit Dumézil.² Cela nous semblait nécessaire pour avoir accès à la vraie substance conceptuelle de l'ensemble des hymnes yârsân.

En étudiant les textes canoniques yârsân, on s'aperçoit qu'un problème restera sans solution, celui de la datation. En effet, on ne peut pas trouver les dates exactes de l'établissement des textes des hymnes yârsân, ni la date de la naissance ou de la mort de leurs maîtres. Selon Jean During, il semble que le texte datable le plus ancien yârsân date de 1770.³

Notre travail est loin d'être complet. Nous avons essayé d'introduire à l'étude de la mythologie kurde en général et de la mythologie yârsân en particulier. Cela aidera peut-être tous ceux qui s'intéressent à ce sujet. Car les hymnes yârsân méritent encore des études systématiques et académiques. Pour cela, nous avons l'intention d'étudier et de publier systématiquement l'ensemble des hymnes yârsân dans le cadre d'études critiques. Ce projet durera sûrement des années et il pourra servir à l'étude de la culture kurde si méconnue.

¹ During, J., « Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Arastirmalarinin Elestirel Bir Degerlendirmesi » dans *Alevi Kimligi*, Olsson, T., Özdalga, E., Raudvere, C. (éd.), Tarih Vakfi Yurt Yayinlari, çeviri : Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Istanbul, 1999, p. 130/ aussi dans , Olsson, T., Özdalga, E., Raudvere, C. (éd.), *Alevi Identity : Papers Read at a Conference Held at The Swedish Research Institute in Istanbul*, Routledge/ Curzon, 1998

² Dumézil, G., *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, Champs/l'Essentiel Flammarion, 1992, p. 49

³ During, *ibid*, p. 128

Introduction :

Le peuple kurde habite l'immense région montagneuse, en forme de croissant, qui s'étire des chaînes du Taurus en Turquie, à celle du Zagros en Iran, appelée Kurdistan par les géographes, les spécialistes et par les nationalistes kurdes. Ce pays d'un seul tenant où vivent environ quarante millions de Kurdes n'a pas de statut égal ni diplomatique. Il a été partagé, après la première guerre mondiale, entre la Turquie, l'Iran, l'Irak, la Syrie, sans parler d'une nombreuse diaspora dans l'ex-URSS et en occident. Ce peuple qui vit sur un territoire vaste au cœur du Moyen-Orient, possède une riche variété culturelle religieuse et spirituelle. En effet, le Kurdistan est un territoire où le mysticisme et le gnosticisme sont intimement mêlés à la vie du peuple. La nature simple et l'éloignement du modernisme sont un facteur important dans le fait que le peuple du Kurdistan ait pu conserver son côté spirituel. Le mysticisme a été toujours présent dans la vie quotidienne de ce peuple qui a su préserver le côté spirituel de son identité. Par exemple, en dépit de l'interdiction des confréries en Turquie dès 1925 sur décision de Mustafa Kemal, celles-ci sont demeurées actives dans les milieux ruraux moins inquiétés par les autorités.¹

Chaque Kurde est un poète et la majorité du peuple kurde est musicienne, dit le dicton. Le mysticisme est une façon d'exprimer sa foi. De nos jours, la société kurde subit de profonds changements comme c'est le cas pour d'autres sociétés. La nouvelle génération kurde n'a plus la dimension spirituelle de leurs pères. La vie moderne transforme leurs traditions. Le vide spirituel qui affecte le monde se manifeste aussi chez les Kurdes. Les jeunes Kurdes surtout ceux qui habitent en Europe ou aux Etats Unis à la suite de l'exil ou de l'immigration de leurs parents ne se souviennent plus de cet héritage qui est le leur. C'est pourtant un héritage riche, le résultat de milliers d'années de pensée et de sentiment et qui est encore largement méconnu. La nouvelle génération des Kurdes, ceux qui poursuivent leurs études à l'université, qui sont influencés par la vague du modernisme et du post-modernisme, considèrent le mysticisme une des causes de dégénérescence et de sous-développement de la société kurde. Ils sont persuadés que parce que les Kurdes sont toujours sous l'influence des maîtres spirituels, qu'ils leur portent du respect, ils n'ont pas pu progresser et sont restés à l'écart de la modernité. Au cours de ces dernières années, des Kurdes de plus en plus

¹ Zarcone. Th., "Notes sur Quelques Shaykh Soufis Kurdes Contemporain et Leurs Disciples à Istanbul" dans Martin van Bruinessen et Joyce Blau (éd.), *Islam des Kurdes. les annales de l'autre Islam*, N° 5, Publication de l'ERISM, Equipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1998, pp. 111-112

nombreux ont immigré en Europe ou aux Etats Unis. En s'intégrant aux sociétés occidentales, les Kurdes sont de plus en plus hostiles à la dimension spirituelle de leur culture considérée une des causes de leur sous-développement socio-politique.

Ce n'est cependant pas la seule raison qui explique la disparition progressive de cet aspect de la culture kurde. Dans le monde moderne, on est obligé de vivre en utilisant une technologie qu'on ne peut plus arrêter. La pensée moderne parcourt le monde et détruit les traditions et l'héritage de chaque peuple. Comme la philosophie des lumières, un des fondements de la pensée moderne, qui a visé de faire table rase du passé, des diverses traditions, la nouvelle génération kurde s'oppose toujours davantage aux traditions, en particulier à la mystique qu'elle érige en symbole d'un passé et d'une tradition auxquelles elle veut tourner le dos. Cette génération laisse donc tomber ses traditions et oublie la place importante de la mystique dans la société, la vie, la musique, la littérature ou bien l'histoire du peuple kurde. Cette vague, qui se dit fièrement intellectuelle, ne voit plus le rôle important des maîtres spirituels des confréries mystiques dans la lutte de survie des Kurdes. Un petit coup d'œil nous aidera à mettre en lumière leur rôle dans l'histoire kurde.

Prenons l'exemple du Sheykh 'Ubaid Allâh Nahrî qui, à la fin du 19^{ème} siècle, se souleva contre l'empire Ottoman et les Qâjâr. Les Ottomans l'ont capturé et exilé en Arabie où il est mort à Tâ'if en 1883. Le Sheykh 'Ubaid Allâh Nahrî était un grand personnage et maître de la confrérie naqshbandîyya. Le Sheykh Sa'id un autre maître de la confrérie naqshbandî qui, après sa lutte contre les Ottomans, fut exécuté avec son fils Sheykh Aḥmad, en 1908. Le Sheykh 'Abd al-Salâm Bârzânî a été pendu par les Ottomans en 1914 ; il était un Sheykh naqshbandî. Le Sheykh Bâbâ Sa'id Ghowth Âbâdî, maître qâdirî, a été exécuté en 1914 par les Ottomans, à cause de sa résistance contre eux. Le Sheykh Sa'id Pîrân a mené une insurrection contre la république de Turquie. Il a été exécuté sur l'ordre de Mustafa Kemal, avec ses compagnons en 1925. C'était un maître naqshbandî. Seyyid Redâ Dersîmî est un autre grand personnage kurde qui s'est battu contre la politique de la république de Turquie envers les Kurdes. Il a, lui aussi, été exécuté avec ses compagnons sur l'ordre de Mustafa Kemal en 1937. Le Sheykh Maḥmûd Barzanjî, dit Malak Namer (le prince immortel), chef de la confrérie qâdirî, fut le héros de la résistance kurde contre les Anglais. Il est mort en exil en 1956.

On a d'autres exemples de la résistance et du combat de ces personnalités qui étaient en même temps de grands chefs spirituels.

La religion des Kurdes

La société kurde majoritairement pratique l'islam sunnite aussi bien que shî'ite.¹ Aux côtés de ces deux groupes musulmans, il y a des minorités religieuses au premier rang desquels les Yezidi et les Yârsân. Les Yârsân estimés à près de 2 million d'âmes parmi les Kurdes d'Iran,² ont une longue histoire de persécutions de la part des musulmans. Ils sont considérés une minorité religieuse en Iran.³ Les adeptes yârsân vivent aujourd'hui dans leur majorité dans l'ouest de l'Iran dans les provinces de Kermanshah, Ilam et Lorestan.⁴ Il existe des communautés yârsân au Kurdistan d'Irak autour de la ville de Kirkouk, de Khanaqin et de Souleimaniya. La quasi-majorité des adeptes yârsân sont kurdes. Mais il existe des communautés yârsân en Azerbaïdjan et ailleurs en Iran.

Les croyances yârsân sont pratiquées par de nombreuses tribus dans la province de Kermanshah.⁵ La tribu majeure des Yârsân est celle de Gûrân.⁶ Selon Minorsky, la religion des Gûrân a aussi des ramifications nombreuses parmi les populations non-gûranî de l'Iran et des pays voisins.⁷

L'ensemble des croyances pratiquées par la communauté yârsân, comme celles pratiquées par les différentes confréries kurdes, ont attiré par leur nature ésotérique l'attention des chercheurs.

Pourtant les croyances et les pratiques des Yârsân, demeurent mal ou peu connues parce que la religion yârsân a élevé le secret au rang de dogme. Et si nous n'avons toujours pas une connaissance ou une vision claire sur cette religion.

D'abord le nom yârsân qu'il nous faut essayer de définir à partir de la doctrine. Il nous semble qu'on ne peut pas connaître le vrai sens d'un courant religieux sans avoir une idée précise de son nom.

¹ Pour une liste détaillée sur l'islam des Kurdes voir. van Bruinessen, M., « Bibliographie Sélective de l'Islam Kurde », dans Martin van Bruinessen et Joyce Blau (éd.), *Islam des Kurdes, les annales de l'autre Islam*, N° 5, Publication de l'ERISM, Equipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1998, pp. 371-382

² Kjeilen. T., "Ahl-e Haqq", *Encyclopaedia of the Orient*,

³ Boyle. K., Sheen, J. (éd.), *Freedom of Religion and Belief, A World Report*, Routledge, London, 1997, p. 418

⁴ Pour le Lorestan voir : Edmonds. C.J., « Luristan : Pish-i-Kuh and Bala Gariveh », *GJ.*, Vol. 59, No. 5 (May, 1922), pp. 335-336/ Edmonds. C.J., « Luristan : Pish-i-Kuh and Bala Gariveh », *GJ.*, Vol. 59, No. 6, (Jun., 1922), pp. 437-451

⁵ Pour les tribus kurdes voir: Oberling, P., "Kurdish Tribes", *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2004

⁶ Minorsky. W., "The Gûrân", *BSOAS*, University Of London, Vol. 11, No. 1 (1943), pp. 75-103/ Mac Kenzie, D.N., « Guran », *EI2*, vol. II, 1965, pp. 1166-1167

⁷ Minorsky, W., « The Tribes of Western Iran », in *TJRAIGBI*, Vol. 75, No ½, (1945), p. 79

Matti Moosa indique que les études sur la doctrine et l'histoire de la foi yârsân, en Occident, remontent à Joseph Arthur et le comte de Gobineau (m. 1882).¹ Cependant dès le départ tant les chercheurs occidentaux qu'orientaux ne se sont pas accordés pour nommer ce courant religieux. Dans chaque ouvrage nous trouvons différentes appellations pour décrire cette religion

Le terme le plus connu et le plus utilisé en Occident pour nommer la religion yârsân est *Ahl-i Haqq* qui signifie les « Gens de la Vérité ». Selon Minorsky, ce fut le comte de Gobineau qui employa pour la première fois ce nom pour décrire la secte.² Minorsky, souligne qu'il faut éviter la confusion résultant de la variété des appellations qui prêtent à des malentendus. Ce terme, ajoute-t-il, manque de précision puisque d'autres sectes, par exemple les *Hurûfis*,³ l'empruntent occasionnellement. Toutefois, le nom d' *Ahl-i Haqq* pour désigner la foi yârsân a l'avantage sur l'appellation de *ghulât* ou '*Alî illâhî* ou *Noseîrî* employée par les musulmans et la plupart des voyageurs européens.

Selon Minorsky le premier terme, c'est-à-dire *ghulât*, qui embrasse tous les extrémistes shî'ites, est trop large et trop vague. Le deuxième terme '*Alî illâhî* (déficateurs d'Alî) a le même défaut et souligne ce qui n'est qu'un détail dans le système religieux qui nous intéresse. Enfin, le nom de *Noseîrî*⁴ appartient à une religion syrienne bien définie qui aurait des ressemblances avec la doctrine des *Ahl-i Haqq* (le culte d'Alî, la communion etc.).⁵

Minorsky souligne que si l'on voulait choisir un nom pour la secte, celui de *Ahl-i Haqq* est vague car d'une part il est en usage chez les *Hurûfî* et d'autre part il ressemble aux termes soufies tels que *Ahl-i Haqîqat*.⁶ *Ahl-i Haqq* en effet n'est pas le meilleur terme technique pour déterminer cette religion, les confréries mystiques musulmanes en quasi-totalité l'utilisent pour montrer qu'elles sont sur le chemin du salut.

L'appellation de '*Alî illâhî*, elle aussi, que les voisins leur appliquent est incommode, car 'Alî n'est pas la figure centrale de la religion des *Ahl-i Haqq*. En outre le terme '*Alî illâhî* est aussi employé en parlant des sectes dont la parenté avec les *Ahl-i Haqq* n'est pas

¹ Moosa, Matti, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York, 1988, p.185

² Minorsky, W., *Notes sur la secte des Ahl-Haqq*, I-II, Paris, édition Ernest Leroux, Extrait des volumes XL et XLV de la Revue du Monde Musulmans, 1920-1921, p.8

³ Sur les *Hurûfî*, voir, Khiyâvî, R., *Hurûfiyya*, édition Âtiyeh, Téhéran, 1379/2000, Mîrfetrus, 'A., *Jonbesh-e Hurûfiyya*, édition Bâmdâd, Téhéran, 1374/1990,

⁴ Pour les *Noseîrî* voir : Bar-Asher, M.M., Kofsky, A., *The Nusayrî-'Alawî Religion : An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Brill Academic Publishers, 2002

⁵ Minorsky, *ibid*, p. 7, /aussi voir Petrushevsky, I.P., *Islam dar Iran*, traduit par Karim Keshavarz, Enteshârât-e Payam, 3^{ème} éd., Téhéran, 1353/1974, p.326

⁶ Minorsky, W., "Ahl-i Hakk", *EI2*, vol. I, pp. 268- 272

encore prouvée,¹ dit Minorsky. Pourtant le terme '*Ali illâhî*' est utilisé par de nombreux chercheurs.²

Dans l'ensemble des hymnes yârsân, le terme '*Ali illâhî*' est utilisé une fois, par Khân Almas Lorestânî (mort en 1138 h.). Ce personnage important yârsân, considéré comme étant la réapparition de Pîr Mûsî,³ un des archanges principaux de l'angéologie yârsân à son époque, se proclame '*Alî illâhî*' :

« C'est Almâs '*Alî illâhî* qui parle

Qui a appris la science exotérique à l'âge de cinquante ans »⁴

A propos d'appellation, Matti Moosa cite plusieurs noms pour les Yârsân disant: *Ahl-e Haqq* et '*Alî illâhî*' qui sont aussi connus sous le nom de *Tâi'fa* mais aussi à Urmia et Salmas ce sont des *Abdâl Begî* et à Marar (?) et à Miandoab on les appelle Lak, à Tabriz ce sont des Gûrân, à Khamsa ce sont des *Seyyed Talibî* et *Sirr Talibî*, à Hamadan des *Karamarganlu*, à Kermanshah des *Dâwûdî*, et à Zanjan des *Zarrin Kamar* ».⁵

Parmi les noms cités par Moosa, seule l'expression *Tâ'ifa* (tribu, ou celui qui est dans le tribu et qui appartient à la communauté yârsân) est utilisée et acceptée par les Yârsân eux-mêmes. En effet, c'est un terme qu'ils utilisent pour s'appeler. Les autres termes indiqués par Moosa, n'ont pas trace dans les écrits saints yârsân et ne sont pas utilisés dans leur langage quotidien.⁶

Mashkûr ajoute un autre nom : *Ahl-e Serr*⁷ (les gens du secret) qui peut caractériser la nature ésotérique de cette religion. En se référant au contenu du corpus yârsân, on trouve les termes « *Yârsân, Yârestân, Kâkeî, Dîn- e Yârî* » (la religion de Yârî) et le nom de *Ahl-i Haqq* ne se trouve pas dans ces textes.⁸

¹ Minorsky, W., "Ahl-i Hakk", *El 2*, p 268, / aussi voir Minorsky, The Sect of the Ahl-I Hakk, in *Iranica, Twenty Articles*, Publication of the University of Tehran. vol. 775, 1964, p.306

² Minorsky, V., *ibid* / voir aussi : Membrado, M., « *Forqân al-Akhhâr* » de : Hâjj Ne'matollâh Jeyhûnâbâdî (1871-1920). *Ecrit doctrinal Ahl-e Haqq. Edition critique, étude et commentaire*, Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Paris, 2007

³ pour la biographie de Pîr Mûsî voir l' "angéologie" dans ce même travail

⁴ Khân Almâs, *Dîwân*. édité par Seyyed Khalîl 'Âlinejhâd, inédit, verset 21, p.69

⁵ Moosa, Matti. *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, p.185

⁶ La source principale de Moosa pour ces noms est l'article de Mirza Karam, "The Secte of the Ali Ilahis or the Ahl-I Haqq". *The Moslem World*, 29. no. 1 (January 1939) / Pour la signification du mot "Tâ'ifa" voir, van Bruinessen, M.M., *Agha, Shaikh and State. On The Social and Political organization of Kurdistan*, s.d., s.l.

⁷ Mashkûr, M.J. *Farhang-e Feraq-e Islami*, Bonyâd-e Pajhûheshhây-e Islami, Âstân-e Qods-e Radâvî, Mashhad, 3ème éd., 1375/1996, p. 78

⁸ Sûrî, M., *Sorûd hây-e Dîni Yârsân*, Enteshârât-e Amir Kabir, Téhéran, 1344/1965, p. 16

Le terme *yâr* est un terme technique chez les Yârsân, et chez les mystiques musulmans qui signifie « le Bien aimé », « le fidèle » ou « l'ami ». L'origine de cette appellation chez les Yârsân, remonte à une tradition orale attribuée à Sultân Sahâk¹, la grande figure sainte de la communauté yârsân, où il définit les piliers de sa voie religieuse :

« *Yârî est basé sur quatre piliers, respectez- les*
La Pureté, la Droiture, l'Annihilation et l'Assistance »

Sultan Sahâk
fils de sh. 'Isâ
Banzîja

« *(Le chemin de) Yârî peut faire tomber du pic de l'arbre par terre*
Accommodation de ce chemin est comme le poison du serpent
Afin que les Yâerstâns faibles l'abandonnent »²

Par ces vers, le poète veut montrer la dureté du chemin à suivre, il définit le nom de la religion. Dans un autre morceau, un autre poète utilise aussi l'expression « yârsân » :

« *Sept groupes sont loin de nos yeux*
Leur prosternation de nuit est la prière
Ils sont seuls comme Yârestân »³

Dans « yârsân », « *sân* » veut dire Sultân ou Roi : c'est-à-dire « Sultân Sahâk » qui est considéré comme l'apparition par excellence de la divinité et lieu de la Manifestation complète de *Khâwandegâr* (Dieu). *Mardûkh* écrit que les gouverneurs de la région de *Howrâmân* se faisaient appeler *Sân*= Sultân.⁴ C'est pourquoi ses fidèles sont appelés Yârsân qui veut dire fidèles ou partisans du Roi. Un autre nom que l'on trouve dans leur corpus est *Kâkeî* :

« *Moi, je m'appelle Âbidîn, fils de Faqyân*
J'avais de la haine contre les Kâkeîs »⁵

¹ Nous allons plus tard revenir sur ce personnage central yârsân

² *Pîr Binyâmîn, D.P.A p.137*

³ *Aḥmad, D.P.A.,p.,145*

⁴ *Mardûkh Kurdistânî, M., Târikh-e Kord o Kordestân, 3e édition, s.l., 1351/1973, p. 73*

⁵ *Âbidîn Jâf, D.P.A., p.70*

Le terme *Kâkeî* est une appellation utilisée surtout au Kurdistan d'Irak pour les **Yârsân**.¹ Le mot *Kâka* qui en kurde signifie « grand frère » est utilisé comme un terme de politesse. Techniquement ce mot désigne les fidèles yârsân. Selon la tradition, Sultân Sahâk, avait demandé à ses fidèles de restaurer le toit de leur couvent. Mais les mâts étaient trop petits et Sultân Sahâk ordonna : « Kâke biksha » (Ô mon frère tire-les). Et par le charisme de Sultân, les mâts prirent la taille idéale et depuis ils sont appelés Kâkeî.²

Pour résumer, il nous semble logique d'adopter le terme « yârsân » pour définir cette religion et lui donner un place distincte parmi les mouvements religio-mystiques du Moyen-Orient.

¹ Edmonds, C.J., *Kurds, Turks and Arabs, Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*, Oxford University Press, London, 1957, pp. 182-201

² Tavakkoli, M.R., *Târikh-e Taşavvof dar Kordestân*, édition Tavakkoli, 1^{ère} édition, Téhéran, 1378/1999, p.34

Un point de vue historique et doctrinal

Des chercheurs occidentaux se sont penchés sur l'origine de la foi des Yarsan.¹ Pourtant nous n'avons pas encore une définition claire des bases historiques de la religion Yârsân.

Comme toutes les doctrines mystiques qui se caractérisent par la nécessité du secret, la tradition yârsân, elle aussi a fondé sa doctrine sur le secret. Ce caractère ésotérique de la foi yârsân fondée sur le « secret indicible » (*Sirr-e Magû*)² a toujours posé problème aux chercheurs.

Depuis quelques années, nous avons la chance de pouvoir accéder à leur foi à travers leurs écrits. Nous allons reprendre les différents points de vue sur l'origine et l'histoire de yârsân.

En effet, l'origine doctrinale des croyances yârsân reste toujours un sujet de débat parmi les chercheurs. Certains défendent l'hypothèse que l'origine des croyances yârsân se trouve dans le shî'isme et que cette religion est une sous-branche du shî'isme qui ne dit pas son nom.³ Pour ceux-ci l'histoire sacrée des Yârsân commence par l'imâm 'Alî et ses compagnons.⁴ A partir de cette hypothèse, les Yârsân sont des shî'ites extrémistes.⁵

Un article de l'Encyclopédie du shî'isme divise les « *Ahl-e Haqq* » en trois catégories: « 1) Les adorateurs du diable (*Sheytân parastân*) qui se trouvent plutôt autour de la ville de Kerend et de Sarpol. Ce sont les gens de la tribu de Gûrân qui adorent le diable, sacralisent et mangent le sanglier et qui sont contre la pureté.

2) Le groupe 'Ali illâhî qui comprend la plupart des groupes *Ahl-i Haqq*. Ce sont ceux qui croient que 'Alî par sa physique et par son essence est Dieu. Ils considèrent leur religion à part de l'Islam. Il se nomment « *Tâi'fa Sân* ou Yârsân » et leur religion est « *Dîn-e Yârî* » (la religion de Yârî).

3) Les *Ahl-e Haqq* musulmans qui sont des shî'ites duodécimains. Ils étaient minoritaires jusqu'à Hâj Ne'mat Allâh Jeyhûn Âbâdî (1919). »⁶

¹ During, J., « Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Arastirmalarinin Elestirel Bir Degerlendirmesi » *ibid*, p.128

² Mokri, M., « Le Secret Indicible et la Pierre Noire en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (*Ahl-e Haqq*) », *JA*, Tome CCL, Année 1962, Fascicule n° 3, pp. 369- 417

³ Amir-Moezzi, M.A., Jambet. C., *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, éd. Fayard, 2004, p. 75

⁴ During, *ibid*, p. 138/ Tamaddon Zâdeh, Y., *Târikh-e Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Kermanshah, Kermanshah, 1379/2000

⁵ Bois, T., *Bulletin Raisoné d'Etudes Kurdes*, Extrait de la Revue al-Machriq, Juillet-Octobre 1964, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964, p. 549

⁶ « *Ahl-e Haqq* », *Dâ'irat al-Ma'ârif-e Tashayyo'*, vol. 2, Sadr Hâj Seyyed Javadî, A., Fâni, K., Khorramshâhî, B. (éd.), Nashr-e Shahîd Sa'îd Mohebbî, Téhéran, 1375/1996, pp. 610-614

Cette théorie est fortement rejetée par la communauté yârsân. Yârmorâd Teymûrî Zand, un des savants yârsân, a écrit une réponse pour contester cet article paru dans l'Encyclopédie du shî'isme¹ qui fait des Yarsan une communauté hérétique.

Contrairement à ceux qui soutiennent que les Yârsân sont une branche du shî'isme, il y a d'autres chercheurs qui considèrent que la religion des Yârsân a très peu de chose en commun avec l'Islam². Elle est fondée, comme une sorte du syncrétisme, sur certains aspects du zoroastrisme auquel se sont superposées des croyances religieuses du trésor spirituel de l'Iran ancien et des pensées islamiques.³ Corbin rejette le mot « syncrétisme »⁴ qui est trop facile et dont on abuse soit pour discréditer une doctrine, soit pour se dispenser d'en pousser plus loin l'analyse.⁵

L'hypothèse qui classifie la doctrine yârsân parmi les sous branches du shî'isme, la met dans la catégorie des « extrémistes » ou ceux qu'on appelle « *ghulât* ». A propos de *ghulât*, Shahrastânî dit que : « le shî'isme comprend cinq grandes sectes : les Kaysâniyya, les Zaydîyya, les Imâmiyya, les extrémistes et les Ismâ'iliyya. Les extrémistes (*ghâliyya*) soutiennent des thèses extrêmes quant à leurs imâms, au point de les extraire des limites propres au créé et de leur attribuer les caractères propres au divin. Tantôt ils assimilent l'un de leurs imâms à la divinité et tantôt ils assimilent la divinité à la créature, (péchant ainsi) à la fois par excès et par défaut. Leurs thèses sont issues des doctrines des immanentistes (*hulûliyya*), des doctrines transmigrationnistes (*tanâsukhiyya*). Ces thèses ont gagné les intelligences des shî'ites extrémistes au point qu'ils ont attribué à certains de leurs imâms des caractères divins. En Islam l'assimilationisme a son origine chez les shî'ites. Les innovations propres aux extrémistes sont au nombre de quatre : l'assimilationisme, le changement (en Dieu), le retour, la transmigration. Les extrémistes sont appelés de diverses façons. Dans chaque pays, ils ont une appellation particulière. A Isfahân, on les appelle Khurramiyya et Kûdiyya ; à Rayy, Mazdakiyya et Sunbâdiyya ; en Âzerbaïdjan *Dâqûliyya* ; ailleurs encore,

¹ Teymûrî Zand, Y., *Pâsokh be Qesmati az Mondarejât-e Safhey-e 610 jeld-e dovvom-e Dâ'irat al-Ma'âref-e Tashu'yo' Mibtani bar Ta'rif-e Ahl-e Haqq*, Châp-e Amin, Téhéran, 1370/1991

² van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, ibid, p. 130

³ Safizâdeh, S., *Nevehteh hây-e Parâkandeh dar bârey-e Yârsân-e Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e 'Atâyî, Téhéran, 1361/1982, p. 23

⁴ Pour la formation et la définition du syncrétisme voir: Tardieu, M., « Les Facettes du Syncrétisme : Méthodologie de la Recherche et Histoire des Concepts » dans *Syncrétisme et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe Siècle)*, sous la direction de Gilles Veinstein, Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001, Peeters, Paris 2005, pp.3-16

⁵ Corbin, H., *En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques, II, Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris, 1971, p. 113

Muḥammara ; en Transoxiane, Mubayida.¹ En effet, selon Shahrastānī, la racine de tous les mouvements cités en tant que « shī'ites extrémistes » remonte au mouvement de Mazdak dans l'Iran pré-islamique. Ce dernier était le chef d'un mouvement religieux révolutionnaire dans l'Iran sassanide, sous le règne de Qobād (498-9 à 531). Mais presque tout ce que l'on sait de ce mouvement provient de sources hostiles.² La base du mouvement de Mazdak n'est toujours pas claire mais il est dit qu'il a inspiré presque tous les mouvements socio-religieux iraniens, particulièrement après l'invasion arabe de l'Iran.³

A propos de « *ghulāt* », on trouve quasiment les mêmes explications doctrinales dans le livre de Mashkūr consacré aux sectes islamiques. Ce dernier cite plus de cinquante sectes considérées extrémistes.⁴

Dans la plupart des ouvrages qui sont consacrés aux « *ghulāt* », les auteurs les citent en tant que shī'ites. Nawbakhtī souligne que les « *ghulāt* » sont des sectes shī'ites qui exagèrent sur leurs imâms et les considèrent comme les divinités en les défiant. Ou ils croient en l'inhérence de l'essence lumineuse divine en imâms et ou en la métempsycose et la réincarnation. Ils sont pareils mais on les connaît sous différents noms. Selon Nawbakhtī, toutes les sectes shī'ites, à part les duodécimains et les zeydites ou quelques branches ismaélites, sont des « *ghulâts* ». L'auteur cite différents noms : « Khurramiyya, Kūdhakiyya, Mazdakiyya et Sandbādiyya, Zāghūliyya, Moḥammara, Mobayyeda ou Sepīdjāmegān ». ⁵ Pourtant l'idée de Nawbakhtī semble très généralisée.

Ainsi les ouvrages anciens concernant les sectes ne parlent ni des Yârsân, ni ne les mentionnent sous un autre nom. Ce qui est étonnant est que les ouvrages récents non plus n'en disent rien.⁶ Il semble que les doctrines de certaines sectes citées par exemple celle de Moḥammareh (*Sorkhjāmegān*), le mouvement des Khurramdīn qui a eu son apogée à l'époque du fameux Bâbak (m. 838), correspond aux doctrines yârsân. Mais on ne peut pas considérer un mouvement, comme celui de Bâbak, en tant que sous-branche du shī'isme parce qu'il

¹ Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, traduction et introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot, Peeters, vol. I, 1986, s.l. p 436, aussi, pp.507-508

² Guidi, M. – (Morony, M.), "Mazdak", *EI2*, vol. VI, 1991, pp. 941-944

³ Sur Mazdak voir, 'Alavī, P., *Mokhtaṣarī dar Barey-e Tārikh-e Mazdak*, Edition Andīsheh, 2ème édition, Téhéran, 1353/1974, Naqavī, S.A.M., *'Aqāyed-e Mazdak*, Enteshārāt-e 'Atāyī, Téhéran, 1352/1973, Eṣfahānī, R., *Iran az Zartosht tā Qiyām hay-e Irānī*, Enteshārāt-e Elhām, 2ème édition, Téhéran, 1369/1990, Raiṣnā, R., *Az Mazdak tā B'ad*, Enteshārāt-e Payām, Téhéran, 1358/1979

⁴ Mashkūr, M. J., *Farhang-e Feraq-e Islāmī*, ibid, pp. 344-347, voir aussi, Ṣafarī, N., *Ghāliyyān*, Enteshārāt-e Āstān Qods Raḍavi, Mashhad, 1378/1999

⁵ Nawbakhtī, Abu Moḥammad Ḥasan b. Mūsā, *Feraq al-Shi'a*, traduit en persan par Moḥammad Javād Mashkūr, Bonyād Farhang Iran, 1353/1964, pp. 181-182

⁶ voir par exemple Mirzā Aqā Khān Kermānī, *Haftād o Do Mellat*, Moḥammad Javād Mashkūr (éd.), Chāp-e 'Atāyī, Téhéran, 1363/1984 /aussi Najmī, M., *Tārikh-e Feraq-e Islāmī*, Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Téhéran, 1340/1961

luttait contre l'Islam et pour lui il n'y avait sûrement pas de différence entre la tendance sh'îite ou sunnite de cette religion.

La Khurramiyya ou les Khurramdîn sont désignés dans les sources islamiques en tant que mouvement religieux se rattachant au prophète préislamique Mazdak à la fin du Ve siècle de J.-C. ainsi que diverses sectes iraniennes anti-arabes.¹ Mazdak était, on le sait, le chef d'un mouvement religieux révolutionnaire dans l'Iran sassanide, sous le règne de Qobâd. Nous n'avons pas d'information précise sur la vie et la pensée de Mazdak car presque tout ce que l'on sait de son mouvement provient de sources hostiles. On sait que Mazdak fût exécuté avec des milliers de ses partisans en 528 ou au début de 529, et qu'en 531, sous le règne de Khosrow, fils de Qobâd, une seconde persécution mazdakite eut lieu ; la secte fut supprimée et ses livres détruits.² Mais il est dit qu'au début de l'Islam, des groupes néo-mazdakites étaient dispersés dans tout l'Iran et ils étaient appelés par différents noms y compris Khurramiyya. Madelung souligne que quoique les sources ne citent pas le mouvement mazdakite dans les premiers temps de l'Islam, des communautés étaient dispersées dans la campagne de nombreuses régions d'Iran, la plus forte concentration se trouvant dans la province d'al-Jibâl, c'est-à-dire dans les montagnes du Zagros.³ Un des ces mouvements était celui de Khurramdîns plutôt connu pour son chef, le fameux Bâbak. Originaire de Madâ'in, Bâbak s'est fait remarquer par Jâvîdân b. Sahl, chef des Khurramî, qui mourut peu après. Bâbak prétendit alors que l'esprit de Jâvîdân était entré en lui et commença à soulever les populations. Il donna à ce mouvement religieux et social, dérivé en partie du mazdakisme, une vigueur nouvelle et instaura des méthodes de particulière violence. Il semble que son action ait commencé dès 201/816-17. Selon les sources le mouvement de Bâbak s'était étendu jusque dans les Jibâl. La lutte armée de Bâbak dura 23 ans. Il s'est fait finalement capturer et il fut envoyé à Samarra où il arriva le 3 safar 223/ 4 janvier 838. Le calife al-Mu'tasam le fit exécuter avec cruauté ; son corps resta suspendu à un gibet qui donna son nom à un quartier de la ville.⁴

La prise et l'exécution de Bâbak ne devaient pas mettre fin au mouvement Khurramî. Ce mouvement n'a pas totalement disparu et il s'est manifesté sous d'autres appellations en Iran et surtout dans la région du Zagros où la communauté yârsân se trouve aujourd'hui en grande majorité.

¹ Madelung, W., « Khurramiyya », *EI2*, vol. V, 1986, pp. 65-67

² Guidi, M., « Mazdak », *EI2*, vol. VI, 1991, pp.941-944

³ Madelung, W., « Khurramiyya », *EI2*, p. 65

⁴ Sourdel, D., « Bâbak », *EI2*, vol. I, 1960, p. 867

A ce propos, Soltânî reprend les phrases de l'auteur de *Târikh-e Howrâmân*¹ comme point de départ pour analyser l'origine historique de la pensée yârsân, ce qui ne nous semble pas une démarche illogique pour en faire l'analyse :

« *Pîr Shahriyâr (Khodâdâd) fut le sage missionnaire mazdakite
et suivait le chemin de Bâbak le mazdéen et Abû Muslim,
puis il devint le disciple et propagateur de Shâh Khoshîn à Howrâmân...* »²

Ces phrases donnent des informations intéressantes. Le personnage que l'auteur cite, c'est-à-dire Pîr Shahriyâr, est ambigu. Il est présenté comme un grand mage et prêtre mazdéen (*Hîrbad*) dans les ouvrages sur l'histoire du Kurdistan³. Il y a un livre attribué à ce personnage intitulé « *Mârîfatu Pîr Shâriyâr* » (La sagesse de Pîr Shahriyâr). Ce livre est composé, selon la tradition, de quatrains de Pîr Shahriyâr dans lesquels il donne des conseils. Mais toujours selon la tradition, il est strictement interdit de donner ou de montrer ce livre à un étranger.⁴

Le personnage de Pîr Shahriyâr est respecté de tous les courants religieux kurdes, telles les confréries qâdirîyya et naqshbandîyya. La tradition yârsân pour sa part le considère comme un des compagnons et des fidèles de Shâh Khoshîn⁵, ce qui est d'ailleurs cité par l'auteur de *Târikh-e Howrâmân*. On trouve également dans les hymnes yârsân des poèmes attribués à Pîr Shahriyâr. Il y a trois points qui semblent importants dans la citation ci-dessus selon laquelle Pîr Shahriyâr fut : 1) missionnaire mazdakite, 2) il suivait le chemin de Bâbak, 3) il est devenu le disciple de Shâh Khoshîn. Ces trois points peuvent être un point de départ pour le lien entre ces trois mouvements. De plus, on trouve des ressemblances entre les croyances de Bâbak et celles de la doctrine yârsân.

Les liens doctrinaux et historiques entre le mouvement des Khurramdîn sous le commandement du fameux Bâbâk et la doctrine yârsân est un sujet traité dans les dernières recherches sur les Kurdes yârsân. Ces analyses ne semblent pas toujours pertinentes. Par exemple, Izady reprend le symbole de la « couleur rouge », la couleur des Khurramdîn, et le

¹ Howrâmân est une région kurde dont se trouve, aujourd'hui, partagée entre le Kurdistan iranien et le Kurdistan irakien

² Soltânî, M.A., *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zâgros yâ Târikh-e Tahlliliy-e Ahl-e Haqq*, vol.1, Enteshârât-e Sohâ, Kermanshah, 1376/1997, p.9

³ Safizâdeh, *Nevehteh hây-e Parâkandeh dar bârey-e Yârsân-e Ahl-e Haqq*, p.79

⁴ J'ai cherché ce livre attribué à Pîr Shahriyâr au cours de mes voyages dans le Howrâmân. J'avais appris que cet ouvrage était considéré comme le Coran quand les musulmans sont arrivés dans le Howrâmân, mais je n'en ai trouvé aucune trace. Safizâdeh annonce qu'il l'a trouvé et qu'il va le publier bientôt. Ce livre donnera de nouvelles données et perspectives pour les études Yârsân. Nous trouvons quelques quatrains de Pîr Shahriyâr dans les ouvrages kurdes, mais les sources donneront plus d'information que ces quatrains.

⁵ Pour la biographie de Shâh Khoshîn voir : les Manifestations divines dans ce même travail.

nom de Qermezî, un des personnages saints yârsân, pour établir un lien historique entre ces deux mouvements.¹

Mais il nous semble que la ressemblance essentielle entre ces deux mouvements peut être la croyance en la transmigration de l'âme. Bâbak, dès la mort de son chef, déclare que l'âme de Jâvidân était entrée en lui. C'est la doctrine qui est l'idée centrale de la tradition yârsân. Tous les écrits yârsân sont marqués par cette idée. Il y a aussi des détails entre ces deux mouvements qui correspondent. Par exemple la place du tanbûr, l'instrument sacré des Yârsân. Bâbak, lui aussi, jouait du tanbûr.²

Selon Afshârî, les points communs entre les Khurramî et les Yârsân étaient les limites géographiques des deux mouvements. La doctrine khurramî était courante parmi les Kurdes. Une des branches khurramî s'appelait Kurdshâhiyya et aujourd'hui la quasi totalité des Yârsân sont des Kurdes.³ Enfin, le mouvement yârsân, comme celui des Khurramdîn, avait son origine dans la masse de la population.⁴

Pourtant cette idée d'origine non islamique de la religion des Yârsân reste toujours un sujet de débat. Selon DURING, les orientalistes ont accepté l'hypothèse que la religion yârsân, est une religion syncrétique basée sur l'ésotérisme mazdakite-mithraïque qui se cache derrière le shî'isme duodécimain. DURING critique aussi le travail de Hamze'ee⁵ parce que ce dernier a essayé de trouver des liens entre la religion yârsân avec les cultes pré-islamiques de l'Iran en niant son rapport avec le soufisme.⁶

Selon DURING, ce n'est vraiment pas nécessaire de faire cette démarche car on peut percevoir très clairement les vestiges du mystique musulman sur la base de la foi yârsân. On ne peut ignorer les points communs entre la spiritualité de mystique musulman et celle de la foi yârsân. La nature ésotérique et le caractère spirituel-gnostique, la place importante de la musique, l'obéissance totale devant les maîtres, l'amour absolu qui se trouvent chez les deux, montre l'influence réciproque de ces deux mouvements.

Par contre, l'influence des idées religieuses iraniennes pré-islamiques se retrouvent dans la cosmogonie des Kurdes yârsân et des Kurdes yezîdî.⁷ Ce sont des vestiges qu'on trouve

¹ Izady, M., *The Kurds : A Concise Handbook*. Taylor & Francis Inc., 1992, Washington, p. 146

² Nafîsî, S., *Babak-e Khurramdin*, Enteshârât-e 'Aqtâr. Téhéran. 1384/2005, p. 9

³ Afshârî, M., "Yâddâsht hâyi darbârey-e Khurramdînân" dans *Tâzeh beh Tâzeh No beh No, Majmu'eh Maqâleh hæ darbârey-e Asâtîr, Farhang-e Mardom va Adabiyât-e 'Âmiyâneh Iran*, Nashr-e Cheshmeh, Téhéran, 1385/2006, pp. 79-80

⁴ Petrushevsky, I.P., *Islam dar Iran*, ibid., p. 325

⁵ Hamze'ee, *The Yaresan, A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag 1990

⁶ DURING, .. « Avrupa ve Iran'daki Ehl-i Hak Arastirmalarinin Elestirel Bir Degerlendirmesi », pp. 136-137

⁷ Kreyenbroek, P., "Religion and Religions in Kurdistan" in *Kurdish Culture and Identity*, Edited By Kreyenbroek, P. & Allison, C., Zed Books, UK, 1996, p. 102/ Kreyenbroek, P., "Seh Nahley-e Yazîdî, Ahl-e

également dans la pensée alévi-bektashi,¹ surtout dans l'alévisme kurde du Dersim qui a une composante zoroastrienne ancienne, due aux tribus kurdes résidants depuis longtemps dans cette région du Kurdistan de Turquie.²

En dépit des ressemblances entre ces deux courants - la mystique musulmane et la foi yârsân - il existe des différences doctrinales notables.

Bien que certains mystiques aient vu le jour dans la région du Zagros / Jibâl pendant la période la plus florissante du mysticisme musulman à Bagdad et dans le Khorâsân, la région du Zagros ne fut pas un lieu favorable pour le développement des courants mystiques. Les activités de khurramîyya parmi les masses populaires ne laissaient pas de place pour la spiritualité sunnite de se développer.³ Il nous semble que la rituelle mystique dans la région n'était pas de même nature que celle de la mystique musulmane. C'est la raison pour laquelle nous ne trouvons pas de d'information concernant le mysticisme de cette région dans les ouvrages consacrés au sujet. Les travaux qui traitent de la mystique n'évoquent pas les personnalités yârsân, Ceci est dû à l'existence d'un problème essentiel entre les courants orthodoxes ou hétérodoxes avec la pensée yârsân. Dans les livres consacrés à l'hagiologie mystique, nous n'avons pas trouvé de mention sur les personnages yârsân. D'ailleurs, tous ceux que l'on soupçonnait d'être en relation avec les courants religieux de la région du Zagros étaient mis au ban et ignorés des mystiques musulmans. Prenons l'exemple de Bâbâ Tahîr Hamedânî (11^{ème} siècle), grande figure du mysticisme, qui fut ignoré jusqu'au neuvième siècle de l'hégire.⁴ C'est le cas de 'Ain al-Qodât Hamadânî qui selon certains chercheurs fut exécuté à cause de ses relations avec son maître Brâka et d'autres maîtres d'un groupe suspect, un courant mystique opposé au mysticisme officiel des couvents. Les idées de 'Ain al-Qodât sur l'inhérence (*hulûl*), pivot central de la foi yârsân, nous laissent à penser qu'il

Haqq va 'Alavi dar Kurdistan" dans *Ma'âref*, traduit en persan par Dehqân, M., Dore-e 20°, N° 3, 1382/2003, pp. 54-55

¹ Ocak, A.Y., *Alevi ve Bektasi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, 5. Beski, İstanbul, 2005, pp. 183-251

² Kieser, H.L., "Alévisme Kurde" dans *Les Kurdes et les États*, Peuples Méditerranéens, N° 68-60, Revue trimestrielle, Juillet-Décembre 1994, p. 62/ voir aussi : Mélikoff, I., *Haci Bektas, Efsaneden Gerçeğe*, traduit en turc par Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 3^{ème} édition, 2004, pp. 246-247

³ Zarrinkûb, 'A., *Jostojû dar Taşavvof-e Iran*, Téhéran, Moassesey-e Enteshârât-e Amîr Kabîr, 5^{ème} édition, 1376/1997, p.183

⁴ *Ibid*, pp.187-192

avait des relations avec ces maîtres.¹ Ainsi ce courant aujourd'hui considéré minorité religieuse,² avait un début historique.

Nous avons déjà souligné l'importance du culte de 'Alî au sein de la tradition yârsân. La figure sainte du premier imâm shî'ite occupe une place importante chez les Yârsân. Selon la tradition, dans la prééternité la Divinité était enfermée dans une perle. Elle s'extériorisa pour la première fois dans la personne de *Khâwândegâr* (Dieu) qui est le Créateur du monde. Le deuxième avatar, selon la tradition, fut la personne de 'Alî.³ Cette place nous montre l'importance doctrinale du culte de 'Alî chez Yârsân. Mais, comme certains chercheurs l'ont remarqué, la personne de 'Alî ne joue qu'un rôle secondaire dans la foi yârsân⁴ et son importance est dépassée par la figure de Sultân Sahâk.⁵ Dans la doctrine yârsân, il ne s'agit pas de la déification du quatrième calife de l'Islam. Pour les Yârsân, il y a eu sept incarnations de la Divinité, dont l'une fut 'Alî.⁶ La manifestation de la Divinité dans le corps du Sultân Sahâk est considérée plus « Parfaite » que celle de 'Ali.⁷ En effet, ce n'est pas le 'Alî historique qui naquit à la Mecque, qui fut le cousin du Prophète et devint son gendre et qui aurait dû être le successeur de son beau-père que nous trouvons chez les Yârsân. 'Ali qui possède l'épithète de *Shâhî Howrâmân* (le roi de Howrâmân) ne peut pas être le « 'Ali » historique. La figure de 'Ali chez les Yârsân ne se réduit pas aux fonctions spirituelles et temporelles du 'Ali terrestre. Cette figure doit être la figure céleste de 'Ali qui se trouve dans la doctrine shî'ite.⁸ 'Ali cosmique et céleste qui est l'Imâm (avec un i majuscule) dans le shî'isme, devient, chez les Yârsân, la Divinité elle-même. D'ailleurs, comme Amir-Moezzi souligne, nous trouvons ce concept dans la masse de traditions que renferment les compilations anciennes des duodécimains. L'Imam n'est pas seulement présenté comme l'homme de Dieu par excellence mais comme participant pleinement aux Noms, Attributs et Actes que la théologie réserve d'habitude à Dieu seul.⁹ Mais chez les Yârsân, 'Alî, en tant qu'imâm, ne participe pas à ce qui est réservé à Dieu seul. Il le porte lui-même car il est

¹ Zarrinkûb, 'A., *Jostojî dar Tagavvof-e Iran*, ibid, pp.192-205

² Boyle, K., Sheen, J., *Freedom of Religion and Belief, A World Report*, p. 418

³ Minorsky, « Ahl-i Haqq », *EI2*, p.268

⁴ Halm, H., *Le Chiïsme*, Traduit de l'allemand par Hubert Hougue, Presses Universitaires de France, 1^{ère} édition, 1995, p. 168

⁵ van Bruinessen, M., « When Haji Bektash Still Bore The Name Of Sultan Sahak : Notes On The Ahl-i Haqq Of The Guran District », dans *Mullas, Sufis And Heretics : The Role Of Religion In Kurdish Society*, Analecta ISISIANA. XLIV, The ISIS Press, Istanbul, 2000, p. 246/ Khodâbandeh, A., *Shenâkht-e Ferqeh Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Amir Kabir, Téhéran, 1382/2003, p. 27

⁶ Nikitine, B., *Les Kurdes. étude sociologique et historique*, préface de Louis Massignon, Edition d'Aujourd'hui, Paris, s.d., p. 241

⁷ Khodâbandeh, A., *Shenâkht-e Ferqey-e Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Amir Kabir, Téhéran, 1382/2003, p. 27

⁸ Amir-Moezzi, M.A., « L'Imam dans le Ciel, Ascension et Initiation », dans *La Religion Discrète, Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 2006, pp. 135-150

⁹ Amir-Moezzi, M.A., « Remarques sur la divinité de l'Imam », dans *La Religion Discrète*, p. 89,

considéré comme la Divinité par excellence. De plus, parmi les figures auréolés du shî'isme duodécimains - les quatorze « Impeccables » issus de la famille prophétique-¹ qui fonctionnent comme le pivot central de la doctrine duodécimaine et qui unissent les shî'ites duodécimains, peu d'entre elles se trouvent dans le corpus yârsân. En effet, après la deuxième des sept époques de l' « Apparition divine » qui est celle de 'Alî, la liste devient entièrement originale et typiquement yârsân.² Nous ne contestons pas les éléments shî'ites dans la foi et doctrine yârsân, mais cette influence est un phénomène tardif.³

Dans les textes sacrés yârsân, les termes techniques shî'ites apparaissent pour la première fois dans les hymnes attribués à Shâh Khoshîn et ses compagnons. La tradition yârsân considère que Shâh Khoshîn a vécu au 4^e siècle de l'hégire. Les termes et les expressions proprement shî'ites qui se trouvent dans les hymnes attribués à Shâh Khoshîn et à ses compagnons sont : *Doldol Swâr*, (celui qui est monté sur Doldol), ou *Sâhib Dholfaqâr*, (le détenteur de Dholfaqâr).

« Doldol » est le nom de la mule grise du Prophète. D'après la tradition shî'ite, 'Alî la montait à la bataille du Chameau (Jamal) et à Siffin.⁴ Et « Dholfaqâr » est le nom du fameux sabre du Prophète provenant du butin pris à Badr. Il est mentionné dans les divers *hadith*. L'expression « Dholfaqâr » est expliquée par l'existence, sur ce sabre, de trous ou de cannelures. Bien que le sabre de Moḥammad, il est devenu un attribut de 'Alî et un symbole alide ; l'iconographie musulmane le présente avec deux pointes, probablement pour marquer son caractère magique.⁵

Avant l'époque de Shâh Khoshîn, la tradition yârsân parle de deux autres époques. Celle de Bohlûl est celle de Bâbâ Sarhang Dodânî. Il y a aussi des hymnes attribués à ces deux derniers et leurs compagnons. Pourtant il n'y a pas le terme shî'ite dans leurs hymnes.

Parmi les premiers hymnes sacrés yârsân composés selon la tradition à l'époque de Bohlûl au deuxième siècle de l'hégire, il existe un quatrain attribué à Bohlûl, qui donne des informations intéressantes :

« Comme nos amis proposèrent , comme nos amis proposèrent

On doit se montrer comme les fous, comme nos amis proposèrent

On parcourt toutes les villes

¹ Amir-Moezzi, Jambet, *Qu'est ce que le Shi'isme ?*, p.20

² Minorsky, «Ahl-I Haqq», *EI2*, ibid p. 268

³ Mir-Hosseini, Z., « Inner Truth and Outer History : The Two Worlds Of The Ahl-i Haqq Of Kurdistan » in *IJMES*, Vol. 26. 2. (May, 1994), p. 267

⁴ Huart, Cl., « Duldul » *EI2*, vol. II, 1965, p. 639

⁵ Mittwoch, E., «Dhulfiqâr», *EI2*, vol. II, 1965, pp. 239-240

Pour rétablir le culte de l'Iran »¹

Ce sont des paroles attribuées à un personnage important yârsân. Selon la tradition, Bohlûl vivait au huitième siècle, c'est-à-dire bien après la période du califat de 'Umar b. al-Khattâb (634-644) et la conquête musulmane de l'Iran après l'effondrement de l'Empire perse sassanide.² Pourquoi Bohlûl, en se cachant sous le masque de la folie, parle-t-il encore de ses parcours pour rétablir le culte de l'Iran avec ses compagnons si la foi yârsân n'était qu'une sous-branche du shî'isme, le plus ancien courant religieux de l'Islam, son noyau primitif, qui remonte au moment où se posa le problème de la succession du prophète Moḥammad.

Le shî'isme existait et était déjà bien défini, on le sait, au deuxième siècle de l'hégire. Les historiographes parlent de « dîn 'Ali » (la religion de 'Ali), comme la religion des compagnons des ce dernier.³ Il ne nous est pas possible de considérer que l'expression de « culte de l'Iran » soit le shî'isme ou la religion des partisans de 'Ali.

Juste après l'époque de Bohlûl quand ce dernier réapparaît, selon la tradition, dans un autre corps au neuvième siècle sous le nom de Bâbâ Sarhang Dodân⁴ comme ce dernier se proclame :

« Maintenant Je suis Sarhang, la demeure de Bohlûl »⁵

Dans un autre quatrain Bâbâ Sarhang lance l'idée de rétablir leur ancienne croyance :

*«Sarhang-e Dodân. Sarhang-e Dodân
Moi, qui m'appelle Sarhang-e Dodân
Je marche partout avec mes compagnons
Pour restaurer la religion des Kurdes »⁶*

¹ Safizâdeh, *D.N.Y.*, P.41

² Amir-Moezzi, Jambet, *Qu'est ce que le Shi'isme ?*, p.27

³ Amir-Moezzi, M, «Considération sur l'expression Dîn 'Ali aux origines de la foi shi'ite », dans *La Religion Discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 2006, pp. 19-47

⁴ Pour la biographie de Bohlûl et celle de Bâbâ Sarhang, voir « les Manifestations divines » dans ce même travail.

⁵ *D.P.A.*, p.59

⁶ Safizâdeh, *D.N.Y.*, p. 53

à quelle époque

Dans ce quatrain, il va plus loin en évoquant une religion kurde. Une question se pose ici. Quelle est la religion des Kurdes à cette époque ? Afshârî souligne que selon les sources, il semble qu'il y ait eu une religion très ancienne qui remonte à la préhistoire et qui aurait été pratiquée par certaines populations agricoles. Les souverains s'opposaient à cette religion et les adeptes étaient considérés des hérétiques ou hétérodoxes. Ces derniers se réclamaient des « *Dorost Dîn* » (celui qui pratique la bonne religion). Les mazdakite et les khurramdîn faisaient partie de ces groupes et il semble aujourd'hui que les Yârsân suivent ce chemin.¹

Revenant au recueil des poèmes que selon la tradition yârsân remonte au quatrième siècle de l'hégire,² à la période où les premiers termes techniques shî'ites entrent dans les hymnes yârsân. Ce n'est pas seulement la communauté yârsân qui est influencée par le shî'isme, tout le monde musulman est sous cette influence. Le quatrième siècle de l'hégire est « la période de la Renaissance et de l'Humanisme islamique, l'âge d'or de la culture et de la civilisation de l'Islam qui vit un extraordinaire essor des arts et des sciences, de la pensée et des lettres. Cette période fut également appelée l' « intermède persan », elle s'étale entre la domination arabe et l'arrivée des Turcs centro-asiatiques à partir du siècle suivant. Ce siècle fut également le « siècle shî'ite » de l'Islam. Les princes bouyides, shî'ites zaydites ou duodécimains, régnèrent en maîtres à Bagdad, capitale de l'empire, où les califes abbassides ne furent, pendant plus d'un siècle, que de simples pantins entre leurs mains. Au même moment, les Hamdânides dominaient certaines régions de l'Irak du Nord et de la Syrie. Un Etat zaydite régnait au Yémen. Toute l'Egypte et une grande partie de l'Afrique du Nord étaient sous domination de la dynastie ismaélienne des Fatimides. Enfin, l'Iran du Sud, la région du golfe Persique, Bahrain et une large partie de l'Arabie se trouvaient sous le contrôle des Carmates, shî'ites ésotéristes septuagésimaires, de même origine doctrinale que les ismaéliens. Il ne faut pas oublier aussi que pour les shî'ites duodécimains, ce siècle est celui de la fin de la période des imâms historiques. Le douzième et dernier imâm, Mahdî, l'imâm caché ou occulté, disparut définitivement en 329/940-941, ouvrant ainsi le temps de l' « Occultation majeure ». Les shî'ites duodécimains se trouvaient désormais privés de chef physique. Pour une doctrine entièrement dominée par la figure de l'imâm et les différents aspects de son autorité, cet état de fait s'avérait fort embarrassant ».³

C'est dans une telle situation que les croyances de la foi shî'ites commencent à influencer les mouvements de nature ésotérique, comme celui qui va prendre plus tard le nom

¹ Afshârî, M., "Yâddâsht hâyi darbârey-e Khurramdînân" *ibid*, p. 81

² Comme nous avons déjà souligné, on ne peut pas donner des dates précises sur à propos des hymnes yârsân.

³ Amir-Moezzi, Jambet, *Qu'est ce que le Shi'isme ?*, pp. 181-183

de mouvement yârsân. Il semble donc que c'est très normal que le mouvement religieux qui existait dans les montagnes du Zagros soit influencé d'ailleurs comme le monde musulman tout entier par les doctrines de la foi shî'ite.

Bref, il semble que la tradition yârsân ne se limitait pas aux Gûrâni. Elle s'est répandue sur un vaste territoire où l'Islam n'était pas profondément ancré. Ainsi jusqu'au début du XVII^e siècle, la majorité de la population de la région d'Ardalân et du Howrâmân au Kurdistan iranien adhérait à cette croyance ancienne plus ou moins islamisée. Ce n'est qu'au cours de la première moitié du XVI^e siècle que les premières tentatives de conversion sérieuse à l'Islam furent entreprises dans la contrée du Howrâmân et elles ne touchèrent cependant qu'une minorité de Kurdes. A la même époque, la foi yârsân était largement répandue dans la région de Shahrâzûr et les princes Ardalân se déclaraient les protecteurs de la foi yârsân et de la langue gûrâni selon la tradition.¹ On peut constater que bon nombre d'Iraniens convertis à l'Islam demeuraient quelque part fidèles à leurs anciennes croyances adaptées à l'Islam et n'hésitaient parfois pas à revenir vers leurs anciennes religions.² Les Kurdes étaient eux toujours prêts à ce retour aux sources.³

Les chercheurs se sont toujours concentrés sur les points communs qui existent entre la foi yârsân et le shî'isme. Pourtant il y a aussi des différences doctrinales entre ces deux écoles de pensée. Nous allons très brièvement constater quelques-unes.

La première différence doctrinale est l'absence de la prophétie dans la foi yârsân. **Mohammad**, en tant que prophète se trouve au sein de la pensée musulmane. Sa prophétie est un des piliers de la profession de foi musulmane. Par contre dans la tradition yârsân, il apparaît en tant qu'ange et les hymnes yârsân restent silencieux par rapport à la dimension prophétique de sa personnalité. Bref, le Prophète de l'Islam ne joue pas de rôle important dans la littérature religieuse yârsân.⁴

La deuxième différence vient du Coran. Le Coran, malgré les questions qui se posent sur son intégralité et son authenticité par certains mouvements shî'ites,⁵ reste toujours le texte officiel de la religion musulmane. Pourtant ce Coran, en dépit du respect des Yârsân n'a aucune fonction dans leur tradition. Celle-ci respecte les livres sacrés de toutes les religions, y

¹ Ardalân, Sh., *Les Kurdes Ardalân entre la Perse et l'Empire Ottoman*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 2004, pp. 24-26

² Zarrinkûb, 'A., *Do Qarn Sokût*, Enteshârat Sokhan, 16^{ème} éd., Téhéran, 1381/2002, p. 257

³ Yâsami, R., *Kurd va Peyvastegiy-e Nejhâdi va Târikhi Ū*, Enteshârât-e Ebn-e Sinâ, 3^{ème} éd., s.d., s.,l., p. 123

⁴ Minorsky, *Notes sur la secte des Ahlê-Haqq*, p. 14

⁵ Amir-Moezzi, M.A., Kohlberg, E., « Révélation et Falsification, Introduction à l'édition du Kitâb al-Qirâ'ât d'al-Sayyârî », *JA*, 293.2, 2005, pp. 663-722

compris le judaïsme et le christianisme. Mais elle déclare ses propres textes sacrés source de sa croyance. A ce propos quand Darvîsh Fârigh parle de la religion Yârî, il dit :

« *La Torah, le Psaume, l'Évangile et le Coran*

Sont devenus caducs

C'est le tour de notre Bien-aimé, le Seigneur de Benyâmîn¹ »²

La troisième différence est basée sur la question de l'eschatologie, qui est un des piliers de la foi musulmane. Malgré les différentes idées sur les circonstances de cette croyance, elle préserve son statut en tant qu'un des piliers de l'Islam. Le concept d'un autre monde n'existe pas dans la foi yârsân. Selon la tradition yârsân «comme un seul corps est insuffisant pour atteindre à la Perfection absolue, l'esprit doit parcourir et changer mille et un corps différents dans le monde entier. Sur ce chemin de parcours qui durera cinquante mille ans, il doit voir toutes les religions, et s'il a la grâce et la faveur divine, il verra la Divinité dans ce monde même. C'est la réalisation du Paradis et de l'Enfer dans ce monde ».³

La quatrième est la question de l'imâmologie. Le concept de l'imâmologie est le pivot central de la foi shî'ite. Ce concept y est si fort que la foi shî'ite peut s'appeler une doctrine imâmologique. Dans la foi shî'ite tout est basé sur la figure de l'imâm. La chaîne des imâms commence par 'Ali qui est considéré par toutes les branches shî'ites comme le premier imâm. La différence du shî'isme avec la foi yârsân sur la question de l'imâmologie se pose sur l'absence de la quasi majorité de ces personnages saints. Parmi les douze imâms duodécimains, la tradition yârsân se concentre sur le premier et le troisième, 'Ali et Hoseyn cités plutôt sous le nom des leurs avatars Sultân Sahâk pour 'Alî, Bâbâ Yâdigâr et Siyâwash pour Hoseyn. On trouve parfois des hymnes dans lesquels les poètes citent le nom du deuxième imâm, Hasan b. 'Ali, ou le huitième imâm 'Ali al-Ridâ, fils de Musâ al-Kâzim, mais ce sont des cas rares. Par contre les autres imâms sont quasiment absents dans les hymnes yârsân. De plus, les traditions (*hadith*) qui constituent le corpus shî'ite sont absentes dans la tradition yârsân. On note également l'absence des rituels musulmans comme les prières canoniques, le jeûne du mois du Ramadân, le pèlerinage à la Mecque etc.

¹ L'expression « le Seigneur de Benyâmîn » signifie « Sultân Sahâk » chez les Yârsân. Pîr Benyâmîn est considéré comme l'ange le plus proche à Sultân Sahâk comme nous allons voir.

² Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 42

³ 'Âlinejhâd, S.K., *Resâley-e 'Âli Qalandar*, Téhéran, 1384/2005, p. 2., Ce livre a été distribué parmi les disciples de l'auteur, après son assassinat en 2001

Le pèlerinage yârsân se limite à certains mausolées et lieux proprement liés à leur culture. La cérémonie du pèlerinage a ses propres règles. La première règle est l'ablution. Puis il doit organiser un *Jam*¹ pour avoir la bénédiction des fidèles. Il doit sceller ses yeux, son cœur, sa langue et ses mains au nom de la Vérité. Il ne doit pas médire ni un ami ni un ennemi. Il ne doit déranger personne même si son compagnon d'aventure est l'assassin de son père. Il faut que le pèlerin soit gentil avec tout le monde. Si quelqu'un va lui offrir une tasse de poison, il doit la boire.

Pendant le pèlerinage, trois anges sont censés être toujours avec le pèlerin pour le guider et le protéger. A la fin du pèlerinage, il doit donner une offrande² (*Niyâz*) pour faire rentrer les anges vers la Vérité. On remarque bien que, comme dans chaque religion, les Yârsân ont leur propre règle de cérémonie pour le pèlerinage de leurs maîtres.

Le premier des pèlerinages chez les Yârsân est celui du mausolée de Sulţân Sahâk dans le Howrâmân, dans la province de Kermanshah. C'est le pèlerinage le plus important. Les autres sont le pèlerinage de Bâbâ Yâdigâr sur le Mont Dâlâhû, toujours dans la province de Kermanshah. Le pèlerinage du mausolée de Shâh Khoshin au Bolurân dans la province de Lorestân, le pèlerinage du mausolée de Bohlûl et de Pîr Benyâmîn et de Pîr Mûsi à Kercnd Gharb, le pèlerinage de Dâwid à Dâlâhû, de Ramzbâr et de Seyyed Moĥammad Gora Swâr à Sheykhân. Le pèlerinage de mausolée de Shâh Ibrâhîm à Bagdad. Ce sont les pèlerinages les plus connus et les plus importants chez les Yârsân.³

Le jeûne chez les yârsân ne dure que trois jours. En effet il y a deux périodes de jeûne qui dure trois jours. Les Yârsân ne vont pas à la mosquée, la cérémonie religieuse se réalise dans le lieu qui s'appelle *Jamkhâna* (la maison de la réunion). C'est le lieu de prière des yârsân.⁴

La plupart des ouvrages, écrits par les savants Yârsân, considèrent que ce système de pensée est une religion distincte avec ses propres piliers. Seyyed Khalîl 'Âlînejhâd, un des grands savants des Yârsân de ces dernières années, explique que « la religion Yârî, est le credo de la Vérité et c'est une voie distincte et indépendante, qui a ses propre piliers dont le plus important est la croyance en la Manifestation de « Dieu du monde » en différents lieu de l'Apparition (*Mazhar*), et aussi la Manifestation des archanges de la Cour Céleste dans l'

¹ pour la cérémonie de Jam dans la doctrine yârsân, voir « Jamshîd » dans ce même travail.

² voir During, J., « Le système des offrandes dans la tradition Ahl-e *Ĥaqq* » dans *Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in The Past and Present*, B. Kellner-Heinkele (ed.), Berlin, 1997

³ Pour plus de détail sur les lieux saints yârsân voir : *Hoseynî, S.M.,(éd.) Dîwâna Gawra, Enteshârât-e Bâgh-e Ney, Kermanshah, 1382/2003, pp. 723-768*

⁴ Valâyi, M., *Ahl-e Ĥaqq Che Mîguyad?*, Châp-e Golshan, Téhéran, 1373/1994, p. 140

habit humain, dans les différentes époques ». ¹ Le « *Mazhar* » est le « lieu d'apparition », de la « manifestation, théophanie ». ² C'est un terme technique est central dans la tradition yârsân.

Nous n'allons pas décrire ici toutes les doctrines de la pensée yârsân. Nous allons nous appuyer sur quelques thèmes centraux de la pensée yârsân. Ce sont l'Essence Divine et la transmigration de l'âme, la Manifestation cyclique de la Divinité et l'angéologie et les grandes familles qui composent la structure de la communauté yârsân.

¹ 'Âlînejhâd, S.Kh., *Resâley-e 'Âlî Qalandar*, p.1.

² MacEcoin, D., « *Mazhar* », *EI2*, vol. VI, 1991, pp. 944-945

L'essence divine (*dhât*)

Un des thèmes principaux dans les textes et les doctrines yârsân, est le concept de « *dhât* ». Ce concept est présent dans tous les hymnes yârsân, en tant que « grain » que chaque être théophanique ou chaque saint possède en sa nature. C'est un effet par ce concept que l' « être » prend une dimension divine dans la cosmologie yârsân.

Dans les hymnes yârsân, ce concept est aussi indiqué sous le nom de « *farr/khwarna* ». Cette indication peut, elle aussi, prouver le lien entre les croyances yârsân et celles de l'Iran pré-islamique.

Le mot « *farr/khwarna* » est un mot qui est également cité à plusieurs reprises par Ferdowsi dans son *Shâhnâmeh*. Dans le *Shâhnâmeh*, le concept de « *farr/khwarna* » en tant que grâce divine, est possédé par les rois en particulier et par certains autres personnages héroïques. La chaîne des possesseurs de « *farr/khwarna* » dans le *Shâhnâmeh* correspond, à une exception, à celle qui est racontée dans *Zâmyâd Yasht*.¹ Dans le *Shâhnâmeh* « *farr/khwarna* » nous paraît dans deux façons différentes : Premièrement, elle se manifeste comme une force ésotérique qui donne le pouvoir à celui que la possède, et c'est le signe de la grâce divine. Deuxième façon par laquelle elle se manifeste, c'est à travers à un élément matériel.² La « *farr/khwarna* » possède une caractère vitale. Elle peut aussi se déplacer. Elle peut rejoindre à un personnage, tel qu'un roi ou un héros, ou elle peut se séparer de lui.³ Ce mouvement de « déplacement » est présent aussi dans la doctrine yârsân. Chez les Yârsân aussi, le « *dhât* » peut se déplacer d'un corps à un autre corps dans une seule période ou dans le temps cyclique.

Le mot « *farr/khwarna* » signifie littéralement la gloire, la splendeur et la fortune.⁴ Dans les textes pré-islamique de l'Iran la « *farr/khwarna* » est montrée comme une puissance spirituelle qui existait avant la création du corps,⁵ ou encore comme la luminosité et l'éclat qui se montre en tant qu'une force magique de la nature selon ce qu'on trouve dans l'*Avesta*.⁶ L'expression de « *khwarna* » en avestique, est une réalité divine et une qualité spirituelle, qui lorsqu'une personne en est favorisé, cette réalité lui rend la majesté et la

¹ Coyajee, J.C., *Bonyâd hay-e ostûreh va Hemâseh Irân*, traduit en persan par Doostkhah, J., Markaz-e Beyn al-Melali Goftegûy-e Beyn-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001, p. 586

² Rastgâr Fasâi, M., « Peykargardâniy-e Mowjûdât-e Asâfirî dar Shâhnâmeh », dans *Ferdowsî va Hoviyat Shenâsi Irani*, Majmû'eh Maqâlât darbârey-e Shâhnâmeh Ferdowsî, Tarh-e No, Téhéran, 1381/2002, p. 161

³ Coyajee, J.C., *Pajhûhesh hayi dar Shâhnâmeh*, traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Zende Rood, Téhéran, 1371/1992, p. 40

⁴ Mackenzie, D., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1970, p. 96

⁵ Âmouzgâr, J., *Târikh-e Asâfirî Iran*, Téhéran, 1374/1995, p. 50

⁶ Gnoli, G., « Farr », *Enc. Ir.*, vol. IX, 1999, pp. 312-319

splendeur royale, ainsi que l'accès à la sainteté et la grandeur spirituelle, autrement dit, il possède la force, la piété, la génie et la prospérité et le bonheur. C'est grâce à cette splendeur qu'un roi, devient roi, et pendant le temps que la splendeur reste en lui, il restera roi. Quand elle le quitte, il perdra sa royauté. La croyance en cette idée n'est pas seulement avestique, elle était fortement présente aussi à l'époque sassanide.¹

Dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, le roi est un personnage sacré qui possède la gloire divine et cette gloire divine protège son trône et sa couronne, ce qui lui permet de se faire obéir du peuple.²

Selon Bailey, il semble que le sens originel de « *farr/khwarna* » est quelque chose qui peut être obtenue ou désirée.³ C'est donc quelque chose qui est donnée. Cette explication correspond à ce qui est dit dans les hymnes yârsân. Elle est « donnée » et elle vient de l'extérieur pour s'installer chez un être :

« La Grâce m'est venue par la *farr* du Roi *Heydar*⁴ (*Brâka*) »⁵

« De l'extérieur

*La Farr de ma grâce vient de l'extérieur »*⁶

Ce mot peut être dérivé de « *khwar/hwar* » qui signifie soleil.⁷ Aussi le concept de « *farr/khwarna* » est fortement lié au feu.⁸ C'est explication correspond à ce qu'on trouve chez les Yârsân, à propos de la nature de Sul'tân Sahâk, dont la « nature vient du soleil », c'est-à-dire la source du feu, de la pureté. Ce concept était connu en Iran occidental, même s'il ne faisait pas partie de l'idéologie royale des Achéménides.⁹

La gloire divine, (*farr/khwarna*), peut se placer dans les figures dites ennemies ou ceux qui viennent des forces des ténèbres même si c'est un cas rare.¹⁰

¹ Safâ, Dh., *Hemâseh Sorâyî Dar Iran, az Qadîmâtârîn 'Ahd-e Târikhî tâ Qarn-e Chahârdahom-e Hejrî*, Enteshârât-e Amir Kabîr, Châp-e 4, Téhéran, 1363/1984, p. 494

² Asîl, H., « Az Jamshîd tâ Fereydûn, Dâstân-e Farâz va Forûd-e Qodrat dar Shâhnâmeh », dans dans *Farhang, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeh, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî*, Téhéran, 1369/1990, p. 322

³ Bailey, H., W., *Zoroastrian Problems in the ninth Century Books I*, Oxford, 1943, pp. 1-2

⁴ Roi *Heydar* est l'épithète de Seyyed *Brâka*, voir « les Manifestation divines » dans ce même travail.

⁵ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 34

⁶ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 44

⁷ Gnoli, « *Farrâh* », *Enc. Ir.*, ibid

⁸ Christensen, A., *Les types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 1, Stockholm, 1918, p. 146

⁹ Lecoq, P., « Un problème de religion achéménide, Ahura-Mazda ou Xwarneh », *Act. Ir.* 23, Paris, 1984, p. 317

¹⁰ Christensen, A., *Les gestes des rois dans la tradition de l'Iran antique*, Paris, 1932, p. 22

La « *farr/khwarna* » peut se montrer sous différentes formes et différents symboles.¹ Chez les Yârsân, elle vient en tant que lumière divine apportée par un aigle comme dans le cas de la naissance de Sultân Sahâk ou encore un paon :

« Son Dâm² est farr

Le Chasseur Benyâmîn possède un Dâm qui est farr

En ce lieu-là, il l'a tendu vers le limon³

Il a capturé l'Aigle royal, le Maître d'Infaillible»⁴

Selon la doctrine yârsân, la « *farr/khwarna* » est une faveur par laquelle une personne devient « sainte » ou « *Dîdadâr/Bâtîndâr* » (clairvoyant), celui qui regarde et voit par l'œil ésotérique ce qui est caché à l'intérieur des autres:

« Nous avons la faveur de la farr

Nous avons le signe du paon, nous avons la faveur de la farr »⁵

L'importance de la « *farr/khwarna* » semble fondamentale chez les Yârsân. C'est par la grâce de la « *farr* » qu'un saint est illuminé et peut résoudre les difficultés terrestres et trouver le salut :

« Je suis la nouvelle Lumière, je suis l'étoile, par la farr

Je casse le cadenas du monde par le sabre »⁶

Elle est la Lumière absolue, la Sagesse pure et la Majesté par excellence. Son apparence est la pluie d'éclat qui crée le concept de la sainteté :

¹ voir Boyce, M., *A History of Zoroastrianism II*, Leiden/Köln, 1982

² Le terme « Dâm » désigne un piège fait de filet. Ce terme est susceptible de revêtir plusieurs acceptions. Pour plus de détail voir : Mokri, M., *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dâmyâri)*, Texte établi, traduit et commenté avec une étude sur la chasse mystique, le temps cyclique, et des notes linguistiques, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1967, pp. 11-16

³ limon : ce terme semble symboliser la corporalité humaine, dans laquelle Dieu s'est manifesté./voir : Mokri, *ibid.* p.61

⁴ Dâwid, *D.P.N.*, p. 4, ici « infaillible » est un attribut de Pîr Benyâmîn

⁵ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 120

⁶ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 49

« La lumière de la lampe et la sagesse viennent de la *farr* »¹

« C'est la pluie d'éclat, c'est la *farr* majestueuse

C'est la sainteté de la rencontre avec le Bien-aimé qui dirige le *Jam* »²

Mais qui possède cette grâce divine ou la « *farr/khwarna* » ? Selon les textes concernant les personnalités mythologiques ou épiques, dans les textes zoroastriens ou pehlevins ou dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, ceux qui possèdent cette grâce divine sont des rois, des souverains ou des princes faisant partie de la famille royale : Kayûmarth, Hûshang, Jamshîd, Fereydûn, Key Kâwûs, Siyâwash, Key Khosrow, Goshtâsp. Certains héros aussi la possédaient toujours selon les textes.

Dans la tradition yârsân chaque être possède un « *dhât* » pur ou impur. Celui des personnages saints est absolument pur. Ce « *dhât* » ou « *farr/khwarna* » s'installe chez les personnages cités selon la tradition pré-islamique de l'Iran et s'incarne dans le concept du Temps cyclique chez les personnages yârsân. La différence essentielle entre la tradition pré-islamique de l'Iran et la doctrine yârsân est que dans la tradition iranienne, la « *farr/khwarna* » est une grâce divine, donnée et offerte par le Créateur à une créature. Tandis que dans la doctrine yârsân, le possesseur de cette grâce divine lui-même, c'est-à-dire Dieu ou ses archanges, qui s'installe dans un corps et se manifeste à travers ce corps terrestre.

L'Incarnation par excellence de cette grâce est le fameux *Haftan*, les entités théophaniques et/ou angéliques qui se manifestent pendant les différentes époques. Ces personnes saintes sont considérées comme Dieu incarné et archanges incarnés dans la cosmologie yârsân.

¹ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 58

² Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 30

La transmigration de l'âme (*dûnâdûn*)¹

« Fidèles ! Ne craignez pas le châtement de la mort ; la mort des hommes est pareil au plongeon que fait le canard »²

Ces vers attribués à Sheykh Amîr, désignent la place centrale de la doctrine de la transmigration de l'âme (*tanâsukh*) chez les yârsân. Cette doctrine fonctionne comme la « confession de foi » chez les Yârsân, même si le germe et le berceau de cette idée ne sont pas vraiment connus.

La forme simple du mot « *tanâsukh* », en arabe, a principalement deux sens : 1) copier un écrit (*iktitâbuka kitaban 'an kitâbin*), l'original et la copie étant pareillement appelés *nuskha*. Parce que chacun des deux « remplace » l'autre ; 2) supprimer une chose pour la remplacer par une autre ou l'abroger. « *Tanâsukh* » suggère l'idée de choses qui se succèdent, chaque chose venant à son tour remplacer la précédente. Le terme de « *tanâsukh* » est surtout connu pour l'usage qui en a été fait dans la littérature dite « hérésiographique » pour signifier le concept de transmigration. Cette transmigration ayant elle-même, selon le contexte, deux sens différents : 1) la transmigration des esprits (*tanâsukh al-arwâh*) d'un corps à un autre, autrement dit la métempsycose (ou selon certains « métensomatose ») ; 2) dans des croyances propres à certaines sectes shî'ites extrémistes (*ghulât*) : la transmigration d'un élément divin d'un imâm à un autre imâm.³

Dans la définition de Shahrastânî sur les différents courants shî'ites, où il place les « extrémistes » comme un courant parmi d'autres, il donne la même explication. Selon lui, « les extrémistes (*ghâliyya*) ce sont ceux qui soutiennent des thèses extrêmes quant à leurs imâms, au point de les extraire des limites propres au créé et de leur attribuer les caractères propres au divin. Tantôt ils assimilent l'un de leurs imâms à la divinité, et tantôt ils assimilent la divinité à la créature (péchant ainsi) à la fois par excès et par défaut. Leurs thèses erronées sont issues des doctrine des immanentistes (*hûlûliyya*), des doctrines des transmigrionnistes (*tanâsukhiyya*). Ces thèses erronées ont gagné les intelligences des shî'ites extrémistes au point qu'ils ont attribué à certains des leurs imâms des caractères divins. (Dans l'Islam)

¹ L'origine du mot « *dûn* » est turque, qui signifie le vêtement ou la robe. Nous l'avons traduit comme : « vêtement transmissible ».

² Sheykh Amîr, *Kalâm*, Exemplaire édité par Hoseyn Rûhtâfi, copié par Seyyed Îmân Khâmûshî, *Sahneh*, 1379/2000, p. 52/ Minorsy cite ces vers comme la parole de Sultân Sahâk, voir: Minorsky, V., « Ahl- Haqq », *EI2*, ibid, p. 269

³ Gimaret, D., « *Tanâsukh* », *EI2*, vol. X, 2002, p. 196

l'assimilationisme a son origine chez les shî'ites. Les innovations propres aux extrémistes sont au nombre de quatre : l'assimilationisme, le changement (en Dieu), le retour, la transmigration ». ¹

La doctrine de la métempsychose a dans l'Islam une réprobation quasi universelle. Cette thèse excitait toujours l'ire des penseurs religieux musulmans. ² De l'autre côté, la croyance en la métempsychose était un des piliers des Khurramdîn et de la plupart des mouvements qui se révoltaient en Iran contre les Arabes, après l'invasion, et qui croyaient à cette doctrine. ³

A propos de déplacement de l'âme les sources parlent des différentes sortes de « déplacement » : 1) *naskh* (substitution) : du passage d'un corps humain à un autre , c'est-à-dire l'âme se déplace d'un corps vers un autre corps. 2) *maskh* (transformation) du passage du corps de l'homme à l'animal. 3) *faskh* (désintégration) du passage d'un corps humain à celui d'un minéral. : 4) *raskh* (immobilisation) de la transformation en végétal. En réalité, il est surtout question de réincarnation sous forme d'animaux et aussi dans un ordre supérieur, sous forme d'anges. ⁴

Malgré les efforts de certains auteurs qui voulaient justifier la différence entre la transmigration de l'âme et ce qui se trouve dans la doctrine yârsân, ⁵ l'idée de la métempsychose ou la transmigration de l'âme fonctionne comme un pivot central au sein de la cosmologie de la pensée yârsân. C'est-à-dire, dans les doctrines de la croyance yârsân, tout est basé sur la transmigration de l'âme. Cette doctrine marque tous les textes religieux yârsân. L'âme se déplace d'un corps et s'installe, en s'y pénétrant (*hulûl*) chez un autre et se manifeste à travers ce nouveau corps. Selon Corbin le sens du mot « *hulûl* » doit s'entendre de l'immanence des effets d'un certain attribut, effets tels que ressusciter les morts. ⁶

Pour les maîtres yârsân le corps humain est éphémère et le passage de l'âme est un processus obligatoire :

*« La transmigration des âmes dans les corps éphémères est obligatoire
Il faut que nous voyions la vieillesse et la jeunesse » ⁷*

¹ Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, ibid, pp. 507-508

² Monnot, G., « La Transmigration et l'Immortalité » dans *Islam et Religion*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1986, p. 282

³ Zarrînkûb, A., *Do Qarn Sokût*, Enteshârât-e Sokhan, 16^e éd., Téhéran, 1381/2002, p. 214

⁴ Faqhîh Balkhî, Ab al-Ma'âlî Moḥammad b. Ni'mat 'Alwî, *Bayân al-Adyân*, éd. Par Moḥammad Taqî Dâneshpajhûh, Majmû'ey-e Enteshârât-e Adabî va Târîkhi Moqûfât-e Dr. Maḥmûd Afshâr, Téhéran, 1376/1997, p. 46/ voir aussi Gimaret, D., « Tanâsukh », *EI2*, ibid

⁵ Teymuriân Zand, Y.M., *Namî az Yam-e Haqîqat*, Moassesseh Enteshârât-e Hezâr Kelk, Téhéran, 1382/ 2003, pp. 57-60

⁶ Sohravardî, *L'archange Empourpré*, p. 68

⁷ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 59

Selon cette doctrine l'âme peut se déplacer successivement non seulement dans plusieurs corps humains mais aussi dans le corps d'animaux, ainsi que de végétaux et d'objet inanimé. C'est en effet la croyance en une évolution de l'âme pouvant s'accomplir au travers des vies successives. Dans cette vision, à la mort du corps physique, une nouvelle naissance a lieu dans un autre corps et un autre contexte permettant à l'être de poursuivre ses expériences et son évolution. C'est-à-dire un passage par lequel l'âme change son enveloppe ayant l'inhérence à un autre. Cette transmigration de l'âme est également son évolution. Elle transmet parallèlement à son nouveau corps des éléments anciens et y s'incarne. Et elle répète ce passage à travers « Mille et un vêtements transmissibles » (*Hezâr o yek dîn*).¹ Toute âme est comprise dans ce passage qui est désigné comme un voyage, guidé par un signe qui vient de la « Bougie » (métaphore poétique du Dieu) :

« Je voyage corps après corps

Par le signe de la Bougie, je voyage corps après corps »²

C'est à travers ce passage/voyage que les entités divines s'incarnent et se manifestent sur terre :

« Khoshîn est pur

Le Maître des serviteurs, Khoshîn, est pur

Dans le vêtement du Perdîwar, Il est Sahâk »³

Cette réincarnation fonctionne au sein de la croyance yârsân, comme un revêtement, une apparence corporelle assignée à un être humain ou angélique. C'est un phénomène qui touche toutes les créatures et Dieu même n'en est pas exempt comme le réclame Sultân Sahâk :

« Mon vêtement est Dieu

Je suis Sahâk, mon vêtement est Dieu »⁴

¹ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 77

² Sultân Sahâk, *D.P.N.*, p. 12

³ Pîr Benyâmîn, *D.P.N.*, p. 13

⁴ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 19

Sultân Sahâk affirme son déplacement et celui des ces compagnons angéliques. Il se désigne comme le Soleil et ses compagnons des astres :

*« Je suis le soleil du mois, je suis le soleil du mois
Je suis le soleil du mois, accompagné par les astres
Parfois, ma voix vient du ciel
Parfois, je suis vu sur la terre »¹*

La nature solaire et le fait que Sultân Sahak vient du soleil, qu'il est le soleil même, est un dogme qui se trouve dans les textes yârsân :

*« Je viens du soleil, je viens du soleil
C'est le soleil, je viens du soleil »²*

Ce cycle par lequel l'âme change son « vêtement » (*dûn*) est présent dans les hymnes de tous les poètes yârsân. Ils l'expliquent en utilisant l'art de la poésie :

« Le cercle de la transmigration et le dernier vêtement transmissible sont comme les vagues des herbes ».³

Un autre phénomène que nous trouvons dans les hymnes yârsân concernant la transmigration de l'âme est que les maîtres évoquent leurs anciens vêtements, leurs anciennes vies. Il s'agit d'une sorte de narration par laquelle le lecteur rentre dans l'histoire mythologique yârsân. Le lecteur se trouve devant un poète qui raconte l'histoire des différentes époques comme s'il les avaient vécues :

*« Beaucoup de monde est venu chez moi
Il m'ont demandé de raconter l'histoire du passé
Je la raconte vêtement par vêtement, lieu par lieu
(pour cela) Je demande la grâce divine, car je suis confus
Quand je pense aux lieux qui sont comme rêves*

¹ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 214

² Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 508

³ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 91

Je reconnais tous les lieux qui ont été passés »¹

Le poète de vers cités ci-dessus invoque des centaines de corps parmi lesquels des rois, des vizirs, des émirs, des vieux, des commandants, des guerriers, des pauvres, etc. à partir de l'époque kiyânide.

Ce cycle est un parcours obligatoire pour toute créature, y compris les personnages saints. Il existe des hymnes dans lesquels le poète demande la fin du cycle :

« Demeure par demeure

Mon esprit est comme un espion qui passe de demeure en demeure

J'arrive devant la Fontaine Originelle²

La graine éphémère est périmée, elle est périmée ».³

« Je suis distrait par le cercle du changement du vêtement transmissible »⁴

« Aide moi, je ne suis pas dans un bon état

Jusqu'à quand doit-on transmigrer ? »⁵

La vraie nature du cycle de transmigration n'est pas connue même par les personnages saints yârsân malgré leur statut. Ainsi il existe des saints qui ignorent la durée de cette transmigration.

D'après les hymnes, pendant le cycle de la transmigration de l'âme, sa nature ne change pas. L'âme préserve la même nature, le même vêtement qui vient de la prééternité :

« Le désir de Quarante Lampes⁶ est l'Essence de mon pilier (fondement)

Corps par corps, j'ai eu le vêtement de prééternité »⁷

« Le vêtement transmissible est le même

Ô mes amis, mes chers, le vêtement transmissible est le même »¹

¹ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 107

² la "Fontaine Originelle" est la métaphore mystique de la Divinité Absolue, Source de la vie

³ Darvîsh Rostam Bâbâjânî, *Daftar*, p. 5

⁴ Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar*, p. 27

⁵ Darvîsh Begmorâd, *Daftar*, p. 26

⁶ Dans la tradition yârsân, l'expression de « Quarante Lampes » signifie les quarante personnages saints qui reflètent la lumière divine. Voir la partie de l'angéologie yârsân dans ce même travail

⁷ Darvîsh Kamar Bayâmeî, *Daftar*, p. 31

Selon la tradition yârsân, le cycle de la transmigration de l'âme se termine après avoir changé « mille et un vêtement /corps » (*hezâr o yek dîn*). Puis l'âme purifiée détruit la prison dans laquelle elle était enfermée, le corps terrestre, et elle se libère de ce cercle. On trouve dans les hymnes, les vers dans lesquels le poète parle de la fin de son cycle de changement. Cette « fin » est aussi considérée comme une grâce divine :

« *Mon désir illuminé*

Le chagrin de mon cœur devient l'esclave de mon désir illuminé

Mille et un vêtements transmissibles étaient mes dernières demeures

Je détruis la prison du corps par la force intérieure »²

« *Ô mon cœur, le vêtement du corps*

C'est le dernier vêtement transmissible, c'est le dernier vêtement »³

« *Son Dâm est farr*

Le Chasseur Benyâmîn possède un Dâm qui est la farr

Par la grâce de mon Seigneur, je n'ai pas été incarné dans un corps »⁴

Il semble que la croyance en la transmigration de l'âme fut la caractéristique de la quasi-majorité des mouvements iraniens qui se révoltaient contre les Arabes. En effet, cette croyance fut le prétexte de tous ceux qui voulaient se montrer les héritiers réincarnés des héros anciens.⁵

¹ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 80

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 24

³ Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 18

⁴ Mostafâ Dâwidân, *D.P.N.*, p. 10

⁵ Zarrînkûb, *Do Qarn Sokût*, ibid, p. 214

Les manifestations divines dans le corps humain chez les Yârsân

Comme Mokri le souligne, l'existence historique de la plupart des personnages anciens de premier ordre des Yârsân étant rarement confirmée par les auteurs n'appartenant pas à la tradition, tout témoignage extérieur à la tradition de ses adeptes nous serait bénéfique sinon précieux.¹ Pourtant selon la tradition, il y a des personnages qui fonctionnent au sein de la tradition yârsân en tant que des être théophaniques. Ces êtres théophaniques s'incarnent dans le monde à travers le temps cyclique.² Pourtant selon Mokri, la notion d'Incarnation chez les yârsân n'a pas le même sens et le même contenu que chez les chrétiens. Même chez les yârsân dont les conceptions sont nées d'une synthèse de différentes idées religieuses, l'Incarnation n'est pas toujours vue sous le même angle. Mokri pense que tantôt cette idée revêt un aspect charnel, tantôt c'est le côté mystique qui domine. Au point de vue exotérique, c'est-à-dire vis-à-vis des musulmans qui les entourent, les Yârsân mettent en valeur l'aspect mystique de ce qu'ils entendent par l'Incarnation. Mais au point de vue ésotérique, dans les textes réservés aux membres de la communauté, textes écrits dans leur propre dialecte, on voit des traces de transmutation non seulement mystique mais corporelle.³

Ici, nous allons essayer de donner une petite biographie d'après les sources historiques et aussi les récits traditionnels sur les personnages centraux de la foi yârsân considérés comme des « êtres théophanique ».

a. Bohlûl

Ce personnage saint des Yârsân qui est le premier personnage après l'époque de 'Alî est cité sous des noms différents. Safîzâdeh le nomme 'Amr b. Lahab (mort en 834 ap. J.-C.),⁴ Nûr 'Alî Elâhî l'appelle Wahab b. 'Amr,⁵ et Marzolph Abû Wohayb b. 'Amr bin Moghîra (mort en 805)⁶. Il vivait, à l'époque du calife abbasside, Hârûn al-Rashîd (763-809 ap. J.-C.) selon la tradition yârsân. Il est connu parmi les Yârsân sous le nom de Bohlûl Mâhî ou bien Bohlûl Mâdî (Bohlûl le Mède). Dans la littérature populaire persane, c'est Bohlûl-e Dîwâneh

¹ Mokri, M. « Notes sur la Généalogie des Fondateurs de la secte des Fidèles de Vérité (Ahl-i Haqq) d'après un manuscrit inédit de source sunnite », *JA*, Tome CCXXXII, Numéro 1, Paris, 1994, p. 42

² Minorsky, *Twenty Articles*, ibid, p. 251

³ Mokri, M., « L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i Haqq », dans *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München*, 28. August Bis 4. September, 1957, Herausgegeben von Herbert Frank, Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V., Mission Bei Franz Steiner Verlag, GMBH, Wiesbaden, p. 496

⁴ *D.N.Y.*, p. 38, *B.Y.*, p.7

⁵ Elâhî, Nûr 'Alî, *Borhân al Haqq*, édition Jeyhûn, 8^{ème} édition, Téhéran, 1373/1994, p.28

⁶ Marzolph, Ulrich, "Bohlul" *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>

ou Bohlûl-e Majnûn. Il est cité dans les textes yârsân sous le nom *Qâmîsh Swâr* (celui qui est monté sur le bambou) car il avait un bâton en bambou utilisé comme monture. Teymûr Bânyârânî dit dans un de ses hymnes :

« J'ai vu la demeure d 'Arafât qui fut l'abri de Yâdigâr

*J'ai vu Bohûl le sage, monté sur son bambou »*¹

Généralement considéré comme le premier maître yârsân il fut, selon la doctrine yârsân, un propagateur qui diffusa, prêcha et vulgarisa la doctrine yârsân dans la région de Howrâmân, au Kurdistan.²

Il partit ensuite à Bagdad avec ses compagnons où il rencontra J'afar al-Sâdiq, le sixième imâm duodécimain connu dans la tradition musulmane l'un des grands savants de son époque.³ En effet, selon l'anecdote de Kâka Ridâ, raconté par Şafizâdeh, le départ de Bohlûl vers Bagdad où il a réuni ses apôtres était une mission de propagande.⁴ La relation de Bohlûl et de ses apôtres avant Bagdad est inconnue. Bohlûl est considéré un sage- fou (*'Uqalâ' al-Majânîn*) dans l'hagiologie musulmane dont il est l'archétype.⁵ A propos de sa folie Newroz Sorânî dit :

« Bohlûl est l'Essence Divine, l'Essence Unique

Ce sont les masses ignorantes qui disent : Bohlûl est fou

Comment un fou peut-il être aussi sage

*Qui a le vaisseau des science dans les cieux »*⁶

Selon la tradition yârsân, Bohlûl revint dans la région de Kermanshah où il continua à vulgariser et développer la doctrine yârsân. Les sources ne donnent pas d'information à

¹ Teymûr Bânyârânî, *Daftar*, édité par Seyyed Mehrdâd Mosha'sha'î et Seyyed Dâryûsh Mîra Beygî, non publié p. 53

² *D.N.Y.*, p.38, *B.Y.*, pp.7-9

³ Amir-Moezzi, M.A., Jambet, C., *Qu'est ce que le Shi'isme?*, pp.63-64

⁴ *D.N.Y.*, p.38

⁵ Marzolph, "Bohlul" *Enc. Ir.*, ibid

⁶ *D.N.Y.*, pp. 39-40

propos de la date de son retour au Kurdistan. Aujourd'hui, au village de Gahwâreh, dans le Gûrân, il se trouve un mont appelé Bohlûl et selon la tradition ce mont était le lieu où Bohlûl s'isolait pour l'extase. Nous n'avons pas d'information sur le reste de sa vie ou le lieu de sa mort qui se situe vers 805 ap. J.C. Cependant il y a un lieu de pèlerinage qui se trouve à Kerend appelé « *Ziyâratgâh-e Bohlûl* ». Selon la tradition, c'est là que se trouverait le tombeau de Bohlûl. Certains pensent que le Bohlûl de la tradition yârsân serait un autre personnage que le Bohlûl historique.¹

Les traditions yârsân, orales et écrites, sont unanimes sur la divinité de Bohlûl « le Seigneur de deux Mondes », « la Manifestation de Dieu » ou « l'Essence de Mowlâ » mais sa divinité n'a été connue que de ses initiés².

Le personnage de Bohlûl, en tant que « Divinité incarnée », est entouré par des apparitions angéliques qui suivent leur Dieu incarné. Selon le traité de la période de Bohlûl ce sont Bâbâ Nojûm, Bâbâ Hâtam, Bâbâ Rajab, Bâbâ Lora.

Comme on vient de le dire, Bohlûl est dans la doctrine yârsân un être théophanique et le lieu par excellence de la Manifestation de la divinité (*Tajalliy-e Haqq*) et cela est affirmé par lui-même, par ses compagnons et ensuite par leurs successeurs comme Newroz Sorânî, dans son hymne cité. Pourtant la période de Bohlûl n'est pas considérée une période parfaite, toutes les êtres théophaniques n'étaient pas présentes

b. Shâh Faḍl Valî (3/9 siècle ?)

Selon la tradition yârsân, l'époque de Bohlûl est suivie par celle d'un certain Shâh Faḍl, une période considérée incomplète et une manifestation cachée (*Zohûr Khafî*). Ce personnage est un des personnages les plus ambigus et le plus méconnus de la tradition yârsân. Il est dit qu'il était originaire de l'Inde et qu'il vivait avec certains compagnons d'élite : Nasîmî, Zakariyâ, Tork-e Sar Borîdeh.³

c. Bâbâ Sarhang Dodânî (né à 324/935 ?)

¹ Jalâlî Moqaddam, M., Safvat, D., « Ahl-e Haqq », dans *Dâirat al-Ma'ârif-e Bozorg-e Eslâmî*, Vol. 10, Musavî Bojnûrdî, K., (éd.), Markaz-e Dâirat al-Ma'ârif-e Bozorg-e Islâmî, Téhéran, 1380/ 2001, pp. 467-474

² Mokri, « Notes sur la Généalogie des Fondateurs de la secte des Fidèles de Vérité (Ahl-i Haqq), *ibid*, p.11

³ Elâhî, N., *Borhân al Haqq*, *ibid* p. 30

Nous n'avons pas de donnée historique sur la vie de Bâbâ Sarhang fils d'Ibrâhîm. Selon la tradition, il est après Bohlûl celui qui portait l'Essence divine. Toujours selon la tradition, il est originaire de Dodân, un village qui se trouve au pied du mont Shâhû, près de Javânîrûd au Kurdistan d'Iran. Il vivait une vie pieuse, puis il s'est déclaré manifestation divine. La seule source sur Bâbâ Sarhang est un recueil d'hymnes qui lui sont attribués et à ses compagnons : Bâbâ Ruhtâf, Bâbâ Qalam, Bâbâ Khûnkâr, Bâbâ Roum, Bâbâ Navâ, Bâbâ Yaranj, Bâbâ Qeysar, Bâbâ Garchak, Sabûrah, Tabrîz et Yaranj.¹

d. Shâh Khoshîn dit Mobârak Shâh (406-467/1015-1074 ?)

La vie de Shâh Khoshîn n'est pas attestée historiquement, mais la tradition yârsân, considère que Shâh Khoshîn est miraculeusement né d'une femme vierge, appelée Mâmâ Jalâlah.² Selon la tradition « Le Roi du monde, 'Alî, avait promis à Salmân le Perse qui incarnait à son époque Kâka Radâ (un des anges de Shâh Khoshîn), qu'il réapparaîtrait dans ce monde le jour où le soleil descendrait trois fois sur la terre et où transumerait la tribu de Mirzâ Amâna (père de Mâmâ Jalâlah) laissant derrière elle une femme et un bœuf. Kâka Radâ durant 360 années guetta la veuve du Roi et quand les événements attendus survinrent, il descendit de son point d'observation et proféra ces paroles :

*« Un Roi-Cavalier est apparu sur le col de la montagne
C'est un bon cavalier sorti de Bulûrân pour nous secourir
J'ai exercé mon métier de chasseur pendant trois cent ans,
J'ai aperçu mon gibier, j'ai connu mon bonheur »³*

Mokri dit que Shâh Khoshîn est, d'après les Yârsân, la première incarnation divine apparue dans ce monde après 'Alî, le premier imâm shî'ite. Il indique aussi que la mise en relief de l'avatar de Shâh Khoshîn ne peut être survenu de manière rétrospective qu'après les

¹ D.N.Y., pp. 52-53/ B.Y., pp. 21-22/ Safizâdeh, S., *Dâ'irat al-Ma'ârif Kurdi*, Farhang-e A'lâm, Enteshârât-e Pelikân, Téhéran, 1380/2001, p. 211/ D.N.Y., p. 49

² *Tadhkarey-e A'lâ*, Anonyme, Ivanow, W., (éd.), Enteshârât-e Anjoman-e Esmâ'îlî, Matba'i Qaderî Press, Bombay, 1950, p. 32/Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-I Haqq texts*, edited in the original Persian and analysed by W., Ivanow, Published for the Ismaili Society by Successors of E.J.Brill, Holland, 1953, p. 111

³ Mokri, M., « Mythe Historisé de l'Époque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne », *Etude d'ethno-lexicologie* (deuxième partie), Extrait du *JA*, Tome 287, 1(1999), Paris, 1995 p. 14

réformes de Sultân Sahâk.¹ Par contre selon la tradition, on le sait, Shâh Khoshîn n'est pas la première incarnation divine après celle de 'Alî. Il est considéré comme le quatrième être théophanique après Bohlûl, Shâh Fadl et Bâbâ Sarhang.

Malgré tous les mythes qui entourent le personnage historique de Shâh Khoshîn, Soltânî essaie d'effacer tous ces mythes pour mettre en exergue son personnage historique. Il le considère, après Bohlûl, le premier chef politico-religieux des Yârsân, qui en réformant les croyances des Khurramdîn les a réorganiser dans les montagnes du Zagros contre les abbassides. Il dit que selon Siyûtî, l'auteur de *Târîkh al-Khulafâ*, en 341/952, à Bagdad un jeune alide avait déclaré que l'esprit divin était rentré en lui. Toujours selon Soltânî, il est fort possible que ce jeune alide soit Shâh Khoshîn et que son action ait été soutenue par les bouyide.² Selon la tradition yârsân il se déclare la manifestation de la Divinité à l'âge de 32 ans.³

La vie historique de Shâh Khoshîn mérite une étude approfondie. Pour la communauté yârsân, Shâh Khoshîn après avoir terminé sa mission sur la terre se jette dans le fleuve Gâmâsyâb.

La période de Shâh Khoshîn est considérée comme la période de la Sagesse (*Dawray-e Ma'rifat*). Cette période est une période parfaite pendant laquelle Dieu et ses archanges se sont manifestés.

Il est le premier personnage saint qui choisit le tanbûr comme instrument sacré qui doit accompagner les hymnes sacrés durant la cérémonie religieuse du *Jam*. D'après la tradition, Shâh Khoshîn organise une très grande cérémonie spirituelle. Il divise ses compagnons en neuf cent groupes pour jouer de la musique. Il choisit pour lui-même et neuf cent de ses disciples les plus doués, le tanbûr. Depuis, cet instrument est appelé « *Sâz-e Shâh Khoshînî* » (l'instrument de Shâh Khoshîn).⁴

e. Bâbâ Nâwis Jâf (477/1084 ?)

D'après la tradition yârsân, avant sa disparition, Shâh Khoshîn avait dit qu'il se manifesterait à l'endroit où son tanbûr jouera. Ses compagnons le cherchent pendant

¹ Mokri, M., « Mythe Historisé de l'Epoque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne », Etude d'ethno-lexicologie (première partie), Extrait du *JA*, Tome CCLXXXV, Paris, 1997 pp. 126-127

² Soltânî, M.A., *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zâgros*, vol. 1, pp. 27-31

³ D.N.Y., p. 65

⁴ 'Âlînejhâd, S.K., *Tanbûr Az Dirbâz tâ Konûn*, Enteshârât-e Dâneshtegân va Fan, Téhéran, 1376/1997, p. 240

longtemps. Ils arrivent un jour près du village de Sargat dans la région d'Howrâmân. Sous l'ombre d'un arbre, ils entendent le son du tanbûr de Shâh Khoshîn. Ils se rendent compte que le temps de la Manifestation est arrivé. Ils entrent dans le village de Sargat et ils le retrouvent en la personne de Bâbâ Nâwis. Le vrai nom de celui-ci est Ibrâhîm, fils de Aḥmad de la fameuse tribu des Jâf. Quand il se déclare Divinité, la plupart des gens le traitèrent de fou et lui donnèrent le surnom de « *Bla Sheta* ». ¹

La tradition attribue un recueil des hymnes à Bâbâ Nâwis et ses compagnons qui sont entre autres Qâdî Nabî, Ḥamza, Ṣâleḥ, Aḥmad, Ne'mat, Qamarî, Dâya Khazân. ² La période de Bâbâ Nâwis, à l'enseigne de celle de Bohlûl et celle de Bâbâ Sarhang est considérée une période secrète et cachée (*dawray-e khafi*).

f. Sultân Sahâk (675-798/1276-1395 ?)

Différentes dates marquent la naissance de Sultân Sahâk dit aussi Sultân Ishâq Barzanjî personnage central et important de la foi yârsân. ³ Il est sans doute le grand réformateur de la tradition yârsân, après Shâh Khoshîn, qui représente pour celle-ci la réincarnation ou l'Épiphanie mystique de Dieu. Il descend d'une famille originaire de Barzanja (dans l'actuel Kurdistan irakien). Son père Sheykh 'Îsî reste une figure de second ordre par rapport à lui qui joue le rôle principal. ⁴

Soltânî nous donne l'arbre généalogique de Sultân Sahâk par lequel son ascendance remonte à 'Alî sous cette forme :

« Ishâq b. seyyed 'Isî, b. seyyed Mûsî, b. Seyyed 'Abd al-'Aziz, b. Seyyed Nabîl 'Abd-Allâh, b. Seyyed Ismâ'îl, b. imâm Musa Kazîm, et par l'Imam Mûsâ Kazîm, le septième imâm duodécimain, l'ascendance de Sultân Sahâk remonte à 'Ali ». ⁵

Il est dit que Sultân Sahâk a étudié chez Mollâ Ilyâs Shahrazûrî, puis il s'est déplacé à Bagdad où il a continué ses études dans la fameuse « Nizamiyya ». Il est allé à Damas, puis il s'est rendu à la Mecque. Après avoir fait le pèlerinage de la Mecque, il est renté à Barzanja où il a construit une mosquée pour guider les gens. Après le décès de son père, un conflit éclate

¹ « Bla » est l'abréviation du nom Ibrahim, et « Shet » signifie « le fou ».

² *D.N.Y.*, pp. 89-90/ *B.Y.*, pp. 47-52

³ *D.N.Y.*, pp. 101-102

⁴ Mokri, M., « Mythe Historisé de l'Epoque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne », *ibid*, p. 44

⁵ Soltânî, *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zâgros*, tome 1, pp. 103-104

entre lui et ses frères. Il quitta Barzanja pour s'installer au Sheykhân dans le Howrâmân où il a refondé la tradition yârsân . Il a décédé dans ce même village.¹

La tradition yârsân rejette l'anecdote citée ci-dessus. Selon la tradition, Sheykh 'Îsî est le père en apparence du Sultân Sahâk et non son vrai père. D'après les hymnes yârsân, après la disparition du Bâbâ Nâwis, et sur l'ordre de ce dernier ses fidèles se rendent dans le Howrâmân et au village de Barzanja. Ils s'installent dans la maison de Sheykh 'Îsî qui était un personnage renommé du village. Les fidèles, par leur science ésotérique, savaient qu'ils doivent chercher leur Bien-aimé dans cette maison. Ils proposent à Sheykh 'Îsî de se marier avec Khâtûn Dâyrâk, la fille de Hoseyn Beg Jald. Comme le Sheykh était âgé et avait des enfants, d'abord il refuse de se remarier. Sur l'insistance des fidèles : Pîr Benyâmîn, Dâwid, Pîr Mûsî et Mostafâ Dâwidân qui joueront le rôle d'archanges du Sultân Sahâk, comme nous allons le voir, il accepte de se remarier. Hoseyn Beg Jald refuse de donner sa fille à Sheykh 'Îsî, étant donné l'âge de ce dernier. Finalement il autorise ce mariage. Un jour, alors que les fidèles étaient dans un jardin, ils entendent le bruit du soleil et une lumière éclatante entoure la mariée. Elle perd connaissance et on l'amène à la maison. La fille tombe enceinte. Peu de temps après elle accouche et donne naissance à Sultân Sahâk.²

La naissance du Sultân Sahâk est miraculeuse puisque sa mère tombe enceinte par un rayon de soleil.³

Sans aucun doute la période la plus importante des Yârsân commence par Sultân Sahâk. Il s'agit de la période de la « *Haqîqat* », de la Vérité. On considère généralement que Sultân Sahâk est le vrai fondateur de la tendance yârsân.

Il semble que Sultân Sahâk ait reconstruit le système fondé par Shâh Khoshîn en le transformant pour en faire un système socio-religieux, et que la cause principale de l'action de Sultân Sahâk pour regrouper les tribus yârsân fut la menace mongole présente au Kurdistan et en Mésopotamie. Une autre raison serait son désir de conserver les traditions et coutumes de ces tribus.⁴

Sultân Sahâk a donc établi son propre système socio-religieux dans lequel il a divisé la société des Yârsân en différentes classes sociales. Dans un tel système, l'aspect religieux est mêlé à l'aspect social qu'il légitime, et chaque classe correspond à un degré religieux.

¹ *D.N.Y.*, p. 102

² *D.G.H.*, pp. 7-10

³ Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Ahl-I Haqq texts, p. 111

⁴ Tabibi, H., « Mansha'-e Ejtemâ'i Mo'taqedât-e Kordân-e Ahl-e Haqq », dans *Zamîneh Majalleh Barrasi hây-e Târikhi*, Shomâreh 3, Sâl-e 6, pp.54-55

Une autre démarche importante de Sultân Sahâk est sans doute la construction des familles yârsân. En effet c'est grâce à ces familles que la société yârsân a pu se préserver jusqu'à présent. Chaque « *yâr/fidèle* » doit être dans une famille ou bien être « *sarsepordeh* » (dévoué- livré la tête) d'une famille. Ces familles existent toujours et dirigent la société yârsân à travers des maîtres dans chaque famille, comme nous allons voir plus tard.

L'Essence de Sultân Sahâk s'installe après son occultation dans différents corps à différentes époques, dans des différents endroits. Ses incarnations se manifestent au Kurdistan aussi bien qu'ailleurs, par exemple chez Hâj Bektâsh Valî. En effet il y a des ressemblances entre les Yârsân et les Bektâshî concernant l'avatar de Sultân Sahâk et Hâj Bektâsh.¹ Une tradition considère que Sultân Sahâk fut l'inspirateur de l'ordre Bektâshî.² Cette idée mérite une étude approfondie, malgré la présence de la figure de Hâj Bektâsh Valî dans les hymnes yârsân. Selon les hymnes, lorsque l'Essence de Sultân Sahâk s'occulte à « *Perdîwar* », elle s'installe dans le corps de Hâj Bektâsh et crée l'ordre Bektâshî.³ Et la présence de Hâj Bektâsh dans les hymnes yârsân continue jusqu'à 19^{ème} siècle à l'époque où la composition des hymnes yârsân trouve sa fin.⁴ Pourtant historiquement, la création de l'ordre Bektâshî par Sultân Sahâk reste un sujet loin d'être probant.

Ici il faut souligner que selon certains chercheurs la figure historique de Sultân Sahâk peut aussi s'identifier avec celle du fameux Bâbâ Ishâq.⁵

g. Shâh Weysqolî (810/1407 ?)

La tradition yârsân parle aussi d'un certain Shâh Weysqolî qui se manifesta dans le village de Darziyân dans la région de Shâhû dans le Howrâmân. Il était entouré de quelques fidèles : Pîr Qanbar, Kâka 'Arab, Kâka Raḥmân, Kâka Pîra, Khâtûn Zarbânû.

Shâh Weysqolî qui a l'épithète de Qermezî (le Rouge) créa sa propre famille. Après son décès cette famille se divise en deux. Selon Elâhî, Shâh Weysqolî, avant son décès, avait dit que deux personnes qui portent l'Essence divine viendront. Le premier était Shâh Hayâth qui

¹ van Bruinessen, M., « Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib And Various Avatars Of A Running Wall », dans *Mullas, Sufis And Heretics : The Role Of Religion In Kurdish Society*, Analecta ISISIANA, XLIV, The ISIS Press, Istanbul, 2000, pp. 271-294/ van Bruinessen, M., « When Haji Bektash Still Bore The Name Of Sultan Sahak : Notes On The Ahl-i Haqq Of The Guran District », *ibid*

² Moosa, M., *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, p. 218

³ Pîr Esmâ'îl Kuhlânî, *D.N.Y.*, p. 168

⁴ Darvîsh Nowrûz Sorânî, *Daftar*, pp. 15-83/ Nowrûz Sorânî, *Daftar*, Seyyed Fereydûn Dâneshtar (éd.), Nashr-e Pânîz, Téhéran, 1382/2003, pp. 10-61

⁵ Ocak, A.Y., *Babailer Isyani, Aleviligin Tarihsel Altyapisi yahut Anadolu'da Islam-Türk Heterodoksisinin Tesekkülü*, *Dergah Yayinlari*, 3. baski, s.d. Istanbul, p. 124

se manifesta en Inde. Le deuxième était Moḥammad Beg qui était d'abord dans la tribu des Bakhtiyârî puis au Lorestân. Moḥammad Beg avait le surnom de Seyyed Moḥammad Nûrbakhsh le fameux soufie.¹ Cette hypothèse ne semble pas probante.

h. Bâbâ Jalîl Dodânî (né 883/1478 ?)

Selon la tradition Bâbâ Jalîl se manifesta après Shâh Weysqolî et avant Khân Âtash. Il ne laisse ni successeur ni famille car telle n'était pas sa mission.² Un recueil d'hymnes lui est attribué. Ce recueil est composé par Bâbâ Jalîl et ses compagnons: Mîr 'Attâr, Mîr Hayâth, Mîr Jozî, Bagtar et Mîrzâ Qolî.

i. Khân Âtash Lorestânî (11/17^e siècle)

Khân Âtash Lorestânî est le fils de Moḥammad Beg, et le frère de Khân Almâs, de Khân Jamshîd et de Khân Abdâl. Ahmet Yasar Ocak tient le nom de ce dernier pour preuve d'une influence de Qalandariyya sur la tradition yârsân,³ ce qui à notre avis est insuffisant comme preuve. Il est dit aussi que ce Khân Abdâl fut le missionnaire de son père et de son frère dans l'empire ottoman.⁴

Khân Âtash est un des personnages considérés l'incarnation de la Divinité et ses frères jouent le rôle d'archanges. Il a créé aussi une famille qui porte son nom : Âtash Begî.

La famille Âtash Begî est la descendante Shâh Ibrâhîm, comme le cite 'Âlî Nejhâd.⁵ Cette famille avait un territoire très vaste pour sa propagande religieuse. Les missionnaires Âtash Begîs parcouraient des territoires allant du Khuzestân jusqu'au Khorasân, lieu où l'un des frères de Khân Âtash a émigré.⁶

¹ Elâhî, *Borhân al-Haqq*, *ibid*, p. 70

² *ibid*, p. 73

³ Ocak, A.Y., *Osmanli Imparatorlugunda marjinal Sufilik:Kalenderiler*, éd.Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, pp.195-196

⁴ Delfânî, S., *Târikh-e Mosha'sha'iyân*, Enteshârât-e Bahr al-'Ulûm, Qazvîn, 1379/2000, p. 211

⁵ Voir Introduction au *Dîwân de Khân Almâs*, *ibid*, voir aussi : Khwâdj al-Dîn, M.A., *Sarsepordegan*, Enteshârât-e Manûchehri, Téhéran, s.d., p. 7

⁶ Minorsky, V., *EI2*, p. 270

Un des points importants de la période de Khân Âtash est qu'après la fondation de la famille Âtash Begî, un certain nombre de Yârsâs ont rédigé des hymnes en turc azéri parallèlement à la langue officielle des yârsân qui est le gûrânî.¹

Une autre importance de la famille Âtash Begî est que Moḥammad Beg, le père de Khân Âtash est considéré comme celui qui a apporté et a donné la plume de pie, appelée « *khatâyî* », à Shâh Ismâ'îl, le séfévide.² Ce fut donc la famille Âtash Begî, selon leurs traditions, qui donna la couronne à Shâh Ismâ'îl (1501-1524) et ce dernier avait rang de « *kambarbasteh* » (prêt pour le service, ceint de la ceinture) des Âtash Begîs.

Shâh Ismâ'îl portait cette plume sur sa couronne qui était aussi son pseudonyme littéraire (Khatâyî). Or c'était aussi le signe distinctif des Yârsân et de l'ordre des Nûrbakhshîs.³ D'ailleurs, selon Solṭânî, lorsque l'on examine les règles des derviches séfévides, on s'aperçoit qu'elles existent toujours chez les Âtâsh Begî.⁴

Un autre point important concernant la famille Âtash Begî est que c'est une famille dans laquelle se sont réunis les Nûrbakhshîs et les Mush'ash'ayî,⁵ deux tendances extrémistes shî'ites qui possédaient une doctrine messianique très forte. En effet, l'alliance entre la famille Âtash Begî et les Mush'ash'ayî se réalise en 1616,⁶ quand Shâh Ismâ'îl eut conquis l'Etat de Mush'ash'ayî au Khuzestân.

Une des caractéristiques du personnage de Khân Âtash est la dimension apocalyptique de sa personnalité. Cette dimension apparaît dans le recueil des hymnes attribués à son frère Khân Almâs. Selon les hymnes de ce dernier Sâm, le héros eschatologique,⁷ fera son apparition sur l'ordre de Khân Âtash. On sentira l'odeur de la Vérité dans la famille de Khân Âtash, et celui qui offre le vin divin aux Yârsân, apparaîtra. Le poète parle d'une éclipse solaire sur l'ordre de Dieu qui annoncera la guerre. Dans cette guerre, le monde les attaquera en Iran et puisque les Yârsâns sont peu nombreux face au monde, les serpents viendront les aider sur l'ordre de Khân Âtash. Toujours sur son ordre Sâm viendra d'Iraq. Il tuera les ennemis et durant cette bataille Isrâfil soufflera dans sa trompe. Grâce à lui, le Mahdî qui porte le corpuscule divin et la lumière divine apparaîtra. Il est censé posséder une épée à deux pointes (l'épée de 'Alî : dholfaqâr). Grâce à cette épée et au bras de 'Alî, beaucoup de cadavres joncheront le sol et les hérétiques se convertiront à la vraie religion. L'armée turque

¹ Voir Nîknejhâd, S.K., *Kalâmât-e Torkî*, Téhéran, 1352/1973

² Solṭânî, M.A., *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zagros*, Moasseseh Farhangi Nashr-e Sohâ, Kermanshah, 1377/1998, tome 2, pp.29-32

³ Solṭânî, M.A., *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zagros*, tome 2, *ibid*, p. 36

⁴ *ibid*, tome 1, p. 167

⁵ *ibid*, p. 24

⁶ *ibid*

⁷ voir « Sâm » dans ce même travail

rejoindra alors l'armée de Vérité et les neuf cent disciples de Shâh Khoshîn joueront leurs chansons et annonceront la bonne nouvelle de l'apparition de vérité. Il affirme que des millions d'armées se trouveront au pied du mont Sahand. Khân Âtash partagera alors entre les Yârsân la Shahrazûr qui est son trésor caché. Il donnera le gouvernement des villes aux Yârsân sincères.¹

Il est donc considéré comme une figure fortement eschatologique qui jouera aussi le rôle de « refuge » pour la communauté des fidèles :

*« Ce sera l'époque de Yârsân
Le Véridique viendra
L'époque sera pour les véridiques
Les véridiques viendront chez (Khân) Âtash »²*

Toujours selon les hymnes, Khân Âtash fera sa réapparition à la fin des temps et aura sa victoire éternelle après une guerre de religion qui durera sept nuits et sept jours :

*« La voix de Âtash
Dans un moment à venir, la voix de Âtash éclatera
Il fera un plan à la fin des temps
Une guerre éclatera dans la fosse de Qazwîn
Elle se situera dans la fosse
Le rang des commandants viendra à la fosse
Le massacre des impies remettra à la Vérité
Le désert et la steppe, par le sang, seront comme la tulipe
Ce sera la guerre causée par la religion
Sept jours et sept nuits il y aura la bataille
Les moulins tourneront avec le sang
Ô les dociles, écoutez, sachez que ce sera ainsi
Il y aura la bagarre
Il y aura la bagarre à toutes les frontières et à tous les ports
C'est le tour Parfait de Khân Âtash
La prime des fidèles sera partagée à Shahr-e Zival (Shahrazûr)*

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, édité par 'Âlinejhâd, S.K., inédit, pp. 32-36

² *ibid.*, pp. 38-43

Ce sera fini
Le credo de Yârî sera réglé
Le soupçonneux sera expulsé du credo
Les oppresseurs n'auront aucun profit
Ils seront contents
Les Kâkeî seront contents
Leur esprit sera libre de toutes les peines
Les hérétiques ne tireront aucun profit de la Vérité
A ce moment là, Sâm viendra
Ô Khân Almâs, sans aucun doute, Sâm viendra
Tous les serviteurs seront rangés
Le tour sera à Yârsân »¹

Il est aussi désigné comme le Maître du Temps :

« Ô Yârsân, Khân Âtash est le Sâhiw Zamân (Maître du Temps)
Sa monture est prête pour aller au champ de bataille »²

j. Seyyed Brâka (1210-1290/1795-1873)

Selon la tradition yârsân, la période de Seyyed Heydar, dit Seyyed Brâka est la dernière période de l' Apparition de la Divinité et la dernière Manifestation de Sultân Sahâk. Il est le fils de Seyyed Mangûr, fils de Seyyed Kasî, fils de Seyyed 'Azîz, fils de Seyyed Ya'qûb, fils de Seyyed Noşayr, fils de Seyyed Kasî, fils de Seyyed Amîr, fils de Seyyed 'Alî, fils de Seyyed Ma'refat, fils de Seyyed Akâber dit Khâmûsh, fils de Seyyed Sheykh 'Alî, fils de Seyyed Ab al-Vafâ fils de Sultân Sahâk.³

La période de Seyyed Brâka est appelée par la communauté yârsân la période de « *Yerî Tanî* » (trois corps) ; durant cette période trois corps - Pîr Benyâmîn, Pîr Mûsî et Dâwid - étaient présents. Seyyed Brâka est considéré à l'égal de Bâbâ Yâdigâr, le trône de Sultân Sahâk et Dâwid. C'est une période durant laquelle la fameuse « *Chilltan* » (Quarantaine) se

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, édité par Seyyed Khalîl 'Âlinejhâd, inédit, pp. 62-63

² *ibid*, p. 69

³ Soltâni, M.A., *Târikh-e Khândânihây-e Haqîqat va Mashâhir-e Moteakhhher-e Ahl-e Haqq dar Kermanshah*, Nashr-e Sohâ, 2^{ème} éd., Téhéran, 1381/ 2002, pp. 65-66

manifesta. Elle est considérée comme une « période parfaite » (*dawray-e kâmel*) comme celle de Sultân Sahâk. Seyyed Brâka fut vraisemblablement le plus ambitieux et abouti exemple de l'incarnation de la Divinité dans le temps récent.¹

L'importance de cette période, à part la personnalité charismatique et sainte de Seyyed Brâka, vient des hymnes des compagnons de Seyyed Brâka. L'époque de Seyyed Brâka est la plus florissante après celle de Sultân Sahâk.

La famille de Seyyed Brâka est considérée comme la dernière famille yârsân. Dans la région de Gûrân, cette famille joue un rôle centrale au sein de la communauté yârsân. Selon la tradition gûrân, depuis Seyyed Brâka, l'Essence divine s'installa dans le village de Tûtshâmî, où se trouve le couvent de Seyyed Brâka dit Tekyeh Heydarî. Ce couvent est un des lieux saints yârsân où vit aujourd'hui Seyyed Naṣr al-Dîn Heydarî, l'un des descendants et le successeur charismatique de Seyyed Brâka.

¹ van Bruinessen, M., *Agha, Shaikh and State*, ibid, pp. 250-251

Angéologie

Dans la doctrine yârsân, la quasi absence de la prophétologie et de l'imâmologie, est renforcée par une forte angéologie. En effet, cet aspect constitue la base centrale de la doctrine yârsân. Dans la tradition yârsân, les membres de la hiérarchie cosmique se placent sur un fil archangélique répétitif et c'est à travers ce fil qu'ils se manifestent sur terre. C'est une communauté spirituelle, organisée en niveaux hiérarchiques. Selon la tradition, cette communauté, composée de Sept Archanges existe depuis la création du monde et se manifestait dans chaque période de la manifestation, c'est-à-dire les sept cycles de la manifestation divine chez les Yârsân.¹

Selon cette doctrine, chaque Archange est chargé par la Divinité d'une mission particulière dans les mondes matériels et spirituels.² A ce point ils ressemblent aux archanges zoroastriens.³ Comme During le souligne, chez les Yârsân les Sept anges (ou archanges) prennent une forme « angéophanique ». Ils s'incarnent dans des personnages historiques, mais d'une autre nature que le commun des hommes.⁴ Et ils sont chargés des affaires de ce monde.⁵

La manifestation la plus importante de ces Sept Entités Divines ou « *Haftan* », est celle de l'époque du Sultân Sahâk :⁶

a. Pîr Benyâmîn Shâhûyî dit aussi Seyyed Khedr (7/ 13^{ème} siècle ?)⁷

Ce personnage est l'archange qui correspond à l'Esprit Saint de Dieu, le Gardien du Pacte auquel les fidèles « livrent leur tête ». L'attribut principal de cet Archange est celui de l'inspiration, de la création. Selon la tradition yârsân, Pîr Benyâmîn est la forme la plus parfaite de la manifestation de Jabra'îl (Gabriel). Il est le Pîr Eternel des Yârsân. Safizadeh donne l'année 633/1235, année de sa naissance,⁸ sur le mont Shâhû dans la région de

¹ Minorsky, V., *The Sect of the Ahl-i Hakk*, p. 251

² Tabîbî, H., "Tathîr-e Haft Amshâspand dar Âyîn-e Kordân-e Ahl-e Haqq", dans *Zamîneh Majalleh Barrasî hây-e Târikhî*, Shomâreh 3, Sâl-e 6

³ Safizâdeh, S., (éd.), *Dowray-e Haftawâna, Jozvî az Nâme Minavî Sar Anjâm*, Ketâbkhâneh Tahûrî, Téhéran, 1361/1382, p. 23

⁴ During, J., « Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq », dans *Synchrétismes et Hérésies Dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIII e Siècles)*, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Sous la direction de Gilles Veinstein, Peeters, 2005, Paris, p. 131

⁵ Tabîbî, H., *ibid*, pp. 46-47

⁶ pour plus de détail sur l'importance du chiffre « sept » voir : Vâli, Z., *Haft dar Qalamrow-e Tamaddon va Farhang-e Basharî*, Enteshârât-e Asâtir, Téhéran, 1379/2000

⁷ S.S., p. 196

⁸ D.N.Y., p. 115

Howrâmân au Kurdistan d'Iran. Toujours selon la tradition yârsân, il est mort à Kerend, la ville où l'on trouve une tombe qui lui est attribuée. Pîr Benyâmîn est l'archange le plus proche de Sûltân Sahâk créé dans la Perle prééternelle de la propre Essence Divine avant toute création. Il est considéré comme le gardien du Pacte prééternel et le Maître de l'Alliance (*Pîr-e Shart*).¹ Dans le pacte conclu avec les anges avant la création du monde, Dieu a promis de se manifester aux hommes dans la suite des temps. D'après ce Pacte, Benyâmîn est le Maître du Pacte.²

Deux grandes parties des hymnes de la période de Sûltân Sahâk sont attribuées à Pîr Benyâmîn. Ce sont « *Glim va Kûl* » (Celui qui porte le kilim sur le dos) et « *dawray Dâmyârî* ». Pîr Benyâmîn possède aussi l'épithète de « *Dâmyâr* ». Ce terme exprime la fonction propre de Pîr Benyâmîn «Celui qui se sert du Dâm (le filet divin) ». il est un chasseur d'oiseaux qui cherche, le filet à la main, à capturer l'Aigle royal qui est Dieu. Pour remplir sa fonction de Maître il s'efforce de capturer Dieu, et par son insistance et ses implorations obtenir de lui la réalisation de sa promesse de s'incarner dans ce monde ; une telle incarnation représente pour les hommes le comble du bonheur ; pourtant, en s'enfermant dans un corps humain il y a pour Dieu limitation, encerclement, autrement dit en termes de chasse, capture.³

b. Dâwid Dodânî (7/ 13^{ème} siècle ?)

Le Guide chargé de faire marcher les affaires du monde (*Charkhchî Jahân*). Il est le « *Dalîl* » (preuve) éternel de tous les Yârsân. Il guide le viator vers le « Pîr » et en toute logique dans le monde sensible il assure aux voyageurs protection et secours. D'une façon générale il manifeste les attributs de clémence, de secours, de protection et de guidance. Sa couleur est bleu, son emblème une baguette d'or. Les Yârsân ont une telle dévotion pour Dâwid qu'ils étaient autrefois appelés « Dâwûdî » selon During.⁴ La figure de Dâwid en tant qu'archange, est riche et variée dans la tradition yârsân. Selon la tradition, avant la création du monde matériel, dans la Perle primordiale, le rôle de Guide des compagnons a été dévolu à Dâwid. Il est celui qui va au-devant et exécute les desseins du Dieu/ Sûltân Sahâk et de

¹ Mokri, M., *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dâmyârî)*, p. 5

² Kreyenbroek, « Mithra and Ahriman, Binyâmîn and Malak Tâwûs » traces of an ancient myth in cosmogonies of two modern sects », dans *Recurrent Patterns In Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*, sous la direction de Philippe Gignoux, Association pour l'avancement des Etudes Iraniennes, Paris, 1992, p. 66

³ Mokri, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle*, p. 17

⁴ During, « Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq », p. 137

l'Assemblée divine dans le monde.¹ Une des épithètes les plus connues de Dâwid dans la tradition yârsân, est « *Kow Swâr* » qui signifie le cavalier au coursier gris qui chevauche le vent.

Un autre rôle important de Dâwid dans la doctrine yârsân est qu'il est aussi identifié au Sheytân (diable).² C'est aussi une des raisons pour laquelle les yârsân sont accusés d'être des adorateurs du diable.³

Le respect pour Sheytân et sa place importante est une doctrine que l'on trouve aussi chez les Yezidi. Une des manifestations de Sheytân est Malak Tâwûs, l'Ange-paon, adoré par les Yezidi. Selon Mélikoff, cette tradition remonte sans doute à une origine commune.⁴

c. Pîr Mûsî (7/ 13^{ème} siècle ?)

Rokn al-Dîn Dameshqî dit Pîr Mûsî est l'incarnation par excellence de l'ange Michaël. Pîr Musî est le ministre et le scribe de Sultân Sahâk dans la tradition yârsân. Il est l'archange qui détient le Calame d'or avec lequel il enregistre dans le livre secret, il possède l'épithète de « *Qalam Zar* » ou « *Qalam Zan* ». Il note les décrets, les actes des hommes et des événements de l'univers. Les Yârsân pensent inutile de l'invoquer car il est imperturbable.⁵

d. Mostafâ Dâwidân(7/ 13^{ème} siècle ?)

Selon la tradition yârsân, il est chargé d'apporter la mort, il est l'archange du Courroux divin. Cet archange n'a aucune miséricorde. Il incarne également le glaive à double tranchant. Il est appelé aussi Mostafâ Qahhâr. Pourtant les personnages dans lesquels il se manifeste ne sont pas nécessairement agressifs. During souligne que dans la tradition yârsân les gens n'invoquent jamais Mostafâ.⁶ Pourtant nous avons trouvé des hymnes dans lesquels les poètes

¹ Mokri, M., « Le Kalâm Gourani sur Le Cavalier au Coursier Gris, Le Dompteur du Vent », Extrait du *JA*, Année 1974, p. 48

² Tahmâsebí, Q. (éd.), *Sar Anjâm, Bayân al-Haqq*, exemplaire inédit, pp. 39-44

³ van Bruinessen, M., *Satan Psalmists : Some Heterodox Beliefs and Practices Among the Ahl-e Haqq Of the Guran District*, inédit.

⁴ Mélikoff, I., « Le gnosticisme chez les Bektachis/Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques » dans *Synchrétismes et Hérésies Dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIII e Siècles)*, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Sous la direction de Gilles Veinstein, Peeters, 2005, Paris, pp. 73-74

⁵ During, « Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq », p. 141

⁶ During, « Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq », *ibid*

invoquent cet archange.¹ Il se manifeste souvent par le moyen du « *faskh* » d'un corps humain à celui d'un minéral.

e. Khâtûn Dâyrâk/Ramzbâr (mort 745/1344 ?)

Elle est l'ange Mère de Dieu et mère apparente de Sultân Sahâk. Elle s'occupe du Service de Dieu. Elle est le symbole de la Miséricorde absolue. Elle s'incarne en une femme et possède un caractère protecteur. Le mot Ramzbâr est composé de deux mots : « *Ramz* » (Secret), « *Bâr* » (fardeau). Cela vient de son statut de maternité envers Sultân Sahâk. Elle a porté le fardeau du secret divin dans son ventre. Daring souligne que dans plusieurs de ses manifestations le signe de Ramzbâr est une conception immaculée ou miraculeuse : c'est le cas de la Vierge, de Fâtîma, la fille de Prophète.²

f. Bâbâ Yâdigâr (761/1359 ?)

Seyyed Aḥmad dit Bâbâ Yâdigâr ou Shâh Yâdigâr est considéré le successeur de Sultân Sahâk dans la tradition yârsân. Un mythe entoure la naissance de ce personnage central de la doctrine yârsân.³ Selon la tradition il est né à Sheykhân et il a été instruit directement par Sultân Sahâk. Il s'est rendu en Inde pour y guider les gens. Il est rentré au Kurdistan et il a été assassiné près de Sarâneh où se trouve aujourd'hui un mausolée qui lui est attribué sur le mont Dâlâhû. On y trouve également « Ghaslân » la fontaine paradisiaque de Bâbâ Yâdigâr.

Le personnage de Bâbâ Yâdigâr représente l'aspect caché, mystérieux et ésotérique de la foi chez les Yârsân. Il porte l'épithète de *Yâdigâr-i Yâr* (le souvenir du Bien-aimé). Il représente aussi le concept du martyr prééternel/éternel (*Shahîd-e Azal/Abad*) comme nous allons le voir dans la partie consacrée à Siyâwash.

g. Shâh Ibrâhîm (né 752/1351 ?)

Il est le petit-fils de Sultân Sahâk. Le personnage de Shâh Ibrâhîm, dit aussi Malak Tayyâr, complète celui de Bâbâ Yâdigâr. Il représente l'aspect exotérique de la foi. Les attributs de royauté et l'aspect matériel du spirituel, l'abondance, le pouvoir temporel sont à

¹ voir « Rostam » dans ce même travail

² *ibid*, p. 142

³ voir « Siyâwash » dans ce même travail

lui. Il ne s'occupe que des affaires matérielles et dans ses entreprises il a généralement en vue ses propres intérêts.¹ Il venge souvent le martyr Bâbâ Yâdigâr.

Selon la tradition, sur l'ordre de Sultân Sahâk, Shâh Ibrâhîm se rend à Bagdad pour guider le gens. Il y meurt. Son mausolée se trouve dans cette ville. Sur le mont de Dâlâhû, il y a une autre fontaine, « Hânîta », attribuée à Shâh Ibrâhîm.

Au-dessus des archanges cités, se trouvent d'autres groupes dans la hiérarchie spirituelle et sociale de la communauté yârsân. Tous ces groupes ont été formés à l'époque de Sultân Sahâk. Le groupe le plus important après celui de *Haftan*, est *Haftawâna*. Le groupe de *Haftawâna* à l'époque de Sultân Sahâk est composé de : Seyyed Moḥammad, Seyyed Ab al-Vafâ, Seyyed Babû 'Isî (Sheykh 'Îsî) le père du Sultân Sahâk, Mîra Sûr, Seyyed Mustafâ, Sheykh Shahab al-Dîn, Sheykh Ḥabîb Shâh.

Ce groupe de *Haftawâna* se poursuit par :

- *Sept Qavval Tâs* : « Ceux qui distinguent le Bien » interviennent pendant les cérémonies religieuses.
- *Haft Haftawâna* : Quarante-neuf personnes qui avaient chacune un rôle précis pendant les cérémonies.
- *Chilltân* : « Quarante personnes ». Il s'agit d'un groupe qui représente un degré spirituel spécifique. Pourtant malgré leur importance chez les Bektashi/Alévis ils apparaissent en marge du système des Sept anges et autres niveaux hiérarchiques. Selon During les Kurdes ont probablement emprunté le concept de « *Chilltan* » à la culture turque qui a une place centrale chez les Alevis d'Anatolie et chez les « *Qirqlâr* » d'Azerbaïdjan. Ils sont également invoqués par les chamanes d'Asie centrale aux côtés du Prophète, des saints, des « pîr » et des maîtres.² Les noms des personnages qui composent ce groupe sont impossible à identifier. Pourtant le groupe de « *Chilltan* » complète la hiérarchie cosmique yârsân. Selon la tradition l'Essence de ces quarante personnes est unique selon un hymne attribué à Pîr Mûsî :

« Ces quarante personnes furent sous l'aile de l'Essence (Divine)

Toutes les quarante furent créés par le même miracle

Toutes étoffes fut tissé par un seul Maître

Le filet de toutes les Quarante fut tricoter par un seul Maître

Le Cahier de toutes les Quarante fut versifié par un Prince (Roi) »³

¹ During, « Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq », *ibid*, p. 142

² *ibid*, p. 145

³ Pîr Mûsî, *D.P.A.*, p. 157

Et cette essence a été créée de la nature du soleil, qui est Sultân Sahâk :

« Je viens du soleil, je viens du soleil

C'est le soleil, je viens du soleil

J'ai créé la Quarantaine du four le plus brûlant »¹

- *Chill Chilltan/ Chilâna* : Mille six cents personnes disciples d'un des *Chilltan*.
- *Haftad o do Pîr* : Soixante-douze Pîr ou maîtres. Selon la tradition yârsân, les soixante-douze Pîr ont été créés de l'Essence de *Haftan* et de *Haftawâna*. Trente-six d'eux ont été créés de *Haftan* qui représente l'« Essence / dhât » et les autres trente-six ont été créés de *Haftawâna* qui représente les « Attributs / *sefat* ». ²
- *Nawad o Noh Pîr-e Shâhû* : Quatre-vingt-dix-neuf missionnaires de Sultân Sahâk qui à son époque faisaient la propagande religieuse sous ses ordres.
- *Shast o Shesh Gholâm-e Zarrin Kamar* : Soixante-six serviteurs sincères qui étaient prêts à servir.
- *Hezar o yek Gholâm-e khwâjeh sefat* : mille et un serviteurs.
- *Bîwar Hezar Gholam* : dix mille serviteurs. Il s'agissait de l'organisation militaire à l'époque de Sultân Sahâk.
- *Bîwan Gholâm* : Des milliers. La société toute entière.

Les groupes cités ci-dessus entourent la Divinité/Sultân Sahâk. Selon la tradition les anges manifestés dans le corps humain sont installés sur une série d'orbites, autour du Soleil/Dieu/Sultân Sahâk. Ils composent 12 orbites qui tournent autour de la Divinité :

1^{ère} orbite : *Yek Tan* (Un Corps Seul) : Pîr Benyâmîn.

2^{ème} orbite : *Yerî Tan* (Trois Corps) : Pîr Benyâmîn, Dâwid, Pîr Mûsî.

3^{ème} orbite : *Chwâr Malak* (Quatre Anges) : Pîr Benyâmîn, Dâwid, Pîr Mûsî, Mostafâ Dâwidân.

4^{ème} orbite : *Panj Tan* (Cinq Corps) : Pîr Benyâmîn, Dâwid, Pîr Mûsî, Mostafâ Dâwidân, Ramzbâr.

5^{ème} orbite : *Haftan* : Pîr Benyâmîn, Dâwid, Pîr Mûsî, Mostafâ Dâwidân, Ramzbâr, Bâbâ Yâdigâr, Shâh Ibrâhîm.

¹ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 508

² Alqâsî, M., *Ayin-e Yârî*, s.d., s.l., pp. 27-28

6^{ème} orbite : *Haftawâna* : Seyyed Moḥammad, Seyyed Ab al-Vafâ, Seyyed Babû 'Isî, Mîra Sûr, Seyyed Mustafâ, Sheykh Shahab al-Dîn, Sheykh Ḥabîb Shâh.

7^{ème} orbite : il s'agit de cinq groupes, chacun composé de sept personnes. Ce sont : *Haft Khalîfa* (sept Califes), *Haft Yasâvol* (sept Massiers), *Haft Farrâsh* (sept Valets), *Haft Saqqâ* (sept Porteurs d'eau), *Haft Gûyandeh* (sept Narrateurs).

8^{ème} orbite : *Chilltan*.

9^{ème} orbite : *Chilâna*.

10^{ème} orbite : *Shaṣṭ o Shesh Gholâm* ou *'Alam Dâr* (66 Portes- drapeau).

11^{ème} orbite : *Haftâd o do Pîr*.

12^{ème} orbite: *Nawad o Noh Pîr*.¹

¹ voir 'Âlînejhâd, S.K., Resâley-e 'Âlî Qalandar, , pp. 42-43/ Il faut ici souligner que cette hiérarchie spirituelle ressemble à celle qu'on trouve chez certains mystiques musulmans. Voir : Najm al-Dîn Kubra, *La Pratique du Soufisme*, quatorze petits traités, traduit de l'arabe et du persan et présenté par Paul Ballanfat, Edition de l'Eclat, Nîmes, 2002, pp. 42- 50/ voir aussi : Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Edition Gallimard, Paris, 1986/Rûzbehân Baqlî, *L'ennuagement du Coeur*, traduit par Paul Ballanfat, Edition points, 1998

Les Khândân (Familles)

Nous avons déjà souligné que les familles yârsân jouent un rôle centrale au sein de la communauté yârsân. Elles sont le pivot de la structure sociale et spirituelle de la communauté. Onze grandes familles forment la structure socio-religieuse yârsân. Selon la tradition, les sept premières de ces familles ont été formées à l'époque de Sultân Sahâk même. Les autres se forment plus tard. Les dirigeants de ces familles sont des « *Masnad Neshîn* » (Assis sur le trône). Les descendants directs des grands personnages yârsân qui ont formé ces familles sont les « *Seyyed* ». Par contre les « *seyyed yârsân* », ne sont pas les descendants du Prophète de l'islam.¹ Pourtant selon Soltânî, les seyyed de trois familles yârsân sont des descendants du Prophète de l'islam. Ce sont les familles Shâh Ibrâhîmî, Khâmûshî et Âtash Begî.² Le mot *seyyed* est plutôt un titre de respect. Tous les *seyyed* n'ont pas le même statut social dans la communauté.

Tous les membres de la communauté yârsân doivent « livrer leur tête » (*sar sepordan*) et être attachés à l'une de ces familles. Chaque famille est dirigée par une, deux ou parfois trois personnes. Diriger la famille dépend du charisme du seyyed, et cette direction n'est pas un héritage qui passe de père en fils.

1. Famille Shâh Ibrâhîmî :

Les membres de cette famille descendent de Seyyed Moḥammad Gora Swâr, l'un des « *Haftawâna* » de l'époque de Sultân Sahâk. Le champ géographique de cette famille ne se limite pas aux frontières de l'Iran. Les membres de cette famille se trouvent aussi bien à Shahrazûr, à Kirkouk qu'en Iran, principalement dans les villes de Kerend, de Sahneh, de Téhéran et dans des villes azéris. En Iran, la famille Shâh Ibrâhîmî est partagée entre plusieurs grandes branches : les seyyed de Sahneh et les seyyed de Kerend, les seyyed de Jâmâz Takhtgâh, les seyyed de Islam Âbâd Gharb, les seyyed de Tofangchî.³ Elle compte de nombreux personnages charismatiques et importants yârsân. Le dernier dirigeant charismatique de la famille Shâh Ibrâhîmî fut Seyyed Amrollâh Shâh Ibrâhîmî qui vivait à Sahneh et qui est mort en 2006. *Târikh-e Khândân hây-e Haqiqat va Mashâhir-e Moteakhhher-e Ahl-e Haqq dar Kermanshah*

¹ Modarresî Chahârdehî, N., *Khâksâr va Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Eshrâqî, Téhéran, s.d; p. 145

² Soltânî, *Târikh-e Khândân hây-e Haqiqat va Mashâhir-e Moteakhhher-e Ahl-e Haqq dar Kermanshah*, ibid, p. 18

³ Afdalî Shâh Ibrâhîmî, S.Q., *Daftar-e Romûz-e Yârestân, Ganjiney-e Sultân Sahâk*, Châp-e Râstî, Téhéran, 1350/1971, pp. 9-11

2. Famille Bâbâ Yâdigârî :

Puisque Bâbâ Yâdigâr fut le « Célibataire Céleste » (*Mojarrad Malakûtî*) et n'avait pas d'enfant, deux de ses disciples, Khayâl et Veşâl, furent chargés d'établir sa famille. Les seyyed de cette famille sont des descendants de ces disciples de Bâbâ Yâdigâr. Les leaders actuelles de cette famille sont : Seyyed Aḥmad Ḥoseynî, Seyyed Fath Allâh Ḥoseynî, Seyyed Valî Allâh Ḥoseynî, Seyyed Jamshîd Ḥoseynî et Seyyed Aḥmad Yâdigârî.

3. Famille Khâmûshi :

Descendants de Seyyed Akâber (né en 1444 ?), dit Khâmush. Il est l'un des descendants de Seyyed Ab al-Vafâ qui faisait partie de *Haftawâna* de l'époque de Sultân Sahâk. La famille Khâmûshî est actuellement l'une des familles les plus réputées de la communauté yârsân. Le charisme du fameux Seyyed Brâka donne une importance particulière à cette famille. Le leader charismatique de cette famille, Seyyed Naṣr al-Dîn Ḥeydarî, est respecté par tous les Yârsân. Il a une place particulière surtout dans la région de Gûrân. Il est considéré comme l'héritier des personnages saints de l'histoire yârsân. Les Yârsân de la région de gûrân voient en lui l'«étincelle divine ».¹

1. Famille 'Âli Qalandarî :

Cette famille a pour ancêtres deux disciples de 'Âli Qalandar (né en 1434 ?). Comme ce fut pour « Célibataire Céleste », sa famille fut établie par ses disciples : Dadeh 'Alî et Dadeh Ḥoseyn. Les leaders actuels de cette famille sont : Seyyed Âqâ Bozorg, Seyyed Mîr Nezâm et Seyyed Mîr Nejât.

2. Famille Mîra Sûrî :

Les membres de la famille Mîra Sûrî sont les descendants de Seyyed Mîr Aḥmad (1245-1344 ?), dit Mîra Sûr (prince rouge), frère de Sultân Sahâk. Il est aussi placé parmi

¹ van Bruinessen, M., *Agha, Shaikh and State, ibid*, pp. 250-251

Haftawâna. Les membres de cette famille sont installés en Iran et en Irak. Les leaders actuels sont : Seyyed Fereydûn Zâre'î et Seyyed Salmân Zâre'î.

6. Famille Seyyed Mustafa :

La famille de Seyyed Mustafa descend de Seyyed Mustafa Shahrazurî (1276 – 1359 ?), un des *Haftawâna*. Une grande communauté de cette famille vit actuellement autour de Kirkouk. En Iran, le leader de cette famille est Seyyed Mîra Musavî qui est installé à Hamadân. Le personnage charismatique et le plus réputé de cette famille en Irak est sans doute Falak al-Dîn Kâkeî, ministre actuel de la culture de gouvernement régional du Kurdistan.

7. Famille Bâweysî :

La famille Bâweysî descend de Bâbâ 'Isâ (1277-1376 ?) prononcé Bâweys en kurde, le père de Sultân Sahâk qui fait partie lui aussi des *Haftawâna*. Une grande partie de cette famille se trouve en Irak, les autres sont en Iran surtout dans la province de Kermanshah.

8. Famille Shâh Hayâthî :

Ce sont les descendants de Shâh Hayâth (né en 1713 ?), fils de Sheykh 'Îsî Basâkânî. Le leader actuel de cette famille est Seyyed Mohammad Ahmadî.

9. Famille Dhonnûri :

Cette famille descend de Dhonnûr Qalandar (15^{ème} siècle ?). Il est dit qu'il était originaire de Lorestân. Cette famille est une branche de la famille Khâmûshî. Le leader actuel de cette famille est Seyyed 'Atâ Allâh Dhonnûrî.

10. Famille Âtash Begî :

Ce sont les descendants de Khân Âtash dont nous avons déjà parlé. Cette famille a une **grande** réputation surtout parmi les Yârsân azéri. Le leader actuel de cette famille est Seyyed **Nezâm** al-Dîn Mosha'sha'î.

11. Famille Bâbâ Heydarî :

Ce sont les descendants de Bâbâ Heydar (18^{ème} siècle). Le leader actuel de cette famille est Seyyed Hosâm al-Dîn Heydarî.¹

¹ pour plus de détail sur les famille voir : Soltâni, *Târîkh-e Khândânhây-e Haqiqat va Mashâhîr-e Moteakhhher-e Ahl-e Haqq dar Kirmânshâh*, ibid

Les hymnes Yârsân et le *Shâhnâmeh*

Les Kurdes transmettaient oralement leur littérature de génération en génération.¹ On trouve cette tradition dans la littérature religieuse kurde qui dans sa quasi-majorité se base sur la tradition orale. C'est surtout le cas des Kurdes yezîdî qui transmettent leur littérature en kurmanjî et des Kurdes yârsân.²

Les Kurdes ont produit depuis des siècles une littérature riche et variée. Mal connue, elle mérite de sortir de l'obscurité où elle est actuellement plongée. D'où vient cette richesse ? De la structure tribale. Chacune des nombreuses tribus kurdes constitue une source de folklore. Il y a deux formes de littérature orale : la littérature populaire que l'ensemble des Kurdes maîtrisent et celle qui est véhiculée par un petit nombre de professionnels ou de personnes particulièrement douées.³

Dans cette littérature variée et riche la poésie a joué un rôle beaucoup plus important que la prose. Des milliers de récits poétiques kurdes et les textes en prose ont été transmis oralement. Lorsque les premiers poètes ont mis en forme leurs œuvres, ils ont suivi les modèles offerts par la poésie arabo-persane.⁴

Un des dialectes par lequel la littérature orale des Kurdes a été composée est le gûrânî. Les hymnes sacrés des Yarsans sont en gûrânî, la langue des populations qui ont adopté les croyances yarsan. Les hymnes sacrés ont été versifiés en gûrânî, mais aussi dans plusieurs dialectes gûrani tels le howrâmî, le bajolâni.⁵ Sa'îdî évoque un autre dialecte qui n'est pas cité dans les catégories habituelles. Il dit que les gens de Kerend utilisent le rajabî⁶ une langue iranienne nord-occidentale.⁷

¹ Soltâni, M.A., *Hadiqey-e Soltâni*, vol. 1, Enteshârât-e Kalhor, 1364/1985, p. 16

² Allison, C., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, Curzon Presse, First Published, 2001/Allison, C., "Old and New Oral Traditions in Badinan", in *Kurdish Culture and Identity*, Edited by Kreyenbroek P., & Allison, C., Zed books, UK, 1996, pp.29-48

³ Blau, J., *Mémoire du Kurdistan, recueil de la tradition littéraire orale et écrite*, Preface de Maxime Rodinson, Edition Findakly, Paris, 1984, p. 17

⁴ Kreyenbroek, P.G., "Kurdish Written Literature", *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>

⁵ Babakhan, A., *Les Kurdes d'Irak, leur histoire et leur deportation par le regime de Saddam Hussein*, Imprimé au Liban, 1994, p. 60/ Pour plus de détail sur le Gurani voir :Leezenberg, M., *Gorani influence on Central Kurdish*. ILLC, Departement of Philosophy, University of Amsterdam

⁶ Sâ'edî, G., *Ilkchî*, Enteshârât-e Moassessey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Ejtemâ'i, Téhéran, 1342/1963, p. 183

⁷ Blau, J; "Kurdish Written Literature", in *Kurdish Culture and Identity*, Kreyenbroek P., Allison, C. (ed.), Zed Books Ltd, London & New Jersey, 1996, p. 21

Le gûrânî a connu des périodes florissantes dans la société kurde.¹ Au 16ème siècle, dans la province de Kurdistan en Iran, la dynastie Ardalân a gagné une certaine indépendance des Séfévides. Les princes Ardalân ont développé la culture littéraire locale, favorisant le développement d'une littérature écrite en gûrânî. La poésie de gûrânî a été fortement influencée par des traditions poétiques locales.²

La poésie gûrânî eut un tel succès parmi les Kurdes, que le terme « gûrânî » signifie aujourd'hui « chanson »³. Le gûrânî est la langue religieuse de la branche principale de la communauté yârsân.⁴

a. Le *Shâhnâme* de Ferdowsî

Le *Shâhnâme*, poème épique persan de plus de 60.000 distiques, est sans doute un des ouvrages le plus connu de la culture iranienne.⁵ Selon certains spécialistes, son auteur Ferdowsî (940-1020), est le plus grand poète de l'Iran.⁶ Il est considéré comme un sage, un penseur et un théoricien, et que tout Iranien doit lire son oeuvre.⁷ L'analyse de la mythologie d'un peuple, dans toutes ses dimensions, nous aide à connaître l'évolution de l'histoire et de la culture de ce peuple⁸ et le *Shâhnâme* joue sûrement ce rôle.

Le *Shâhnâme* est un des livres les plus traduits. Il a été traduit en allemand, en urdu, en arménien, en ouzbek, en anglais, en ukrainien, en italien, en bulgare, en bengali, en pashtun, en tadjike, en turc, en tchèque, en chinois, en danois, en russe, en roumain, en japonais, en sanskrit, en suédois, en hébreu, en arabe, en français, en finnois, en kashmiri, en gudjarati, en géorgien, en latin, en polonais, en hongrois, en norvégien, en hollandais, en hindi, en serbe.⁹

¹ pour plus de détail voir : Hassanpour, A., « The Identity of Hewrami speakers: reflections on the theory and ideology of comparative philology » in *Anthology of Gorani Kurdish Poetry*, compiled by A.M. Mardoukhi (1739-1797), Edited by Anwar Soltani, Soane Trust for Kurdistan, London, 1998, pp. 35-49

² Kreyenbroek, P.G., "Kurdish Written Literature", *Enc. Ir.*, *ibid*/ voir aussi : Fattah, I.K., *Les Dialectes Kurdes Méridionaux, Etude Linguistique et Dialectologique*, Acta Iranica, Encyclopédie Permanente des Etudes Iranienne, Peeters-Lovanii, 2000, pp. 62-64

³ Minorsky, W., « The Tribes of Western Iran », *ibid*, p. 79

⁴ Mac Kenzie, D.N., « Some Gorani Lyric Verse », *BSOAS*, Vol. 28, No. 2, (1965), pp. 255-283

⁵ voir : Massé, H., *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris, 1953

⁶ Bahâr, M.T., *Ferdowsî Nâme*, be kushesh-e M. Golbon, Sâzmân-e Châp va Enteshârât-e Vezârat-e Farhang va Ershâd-e Islâmî, Téhéran, 1379/2000, pp. 111-119

⁷ Riyâhî, M.A., *Sarcheshmeh hây-e Ferdowsî Shenâsi*, Pajhûheshgâh-e 'Ulum-e Insâni va Motâle'ât-e Farhangî, Téhéran, 1382/2003, p. 13

⁸ Bahâr, M., *Pajhûheshi dar Asâtir-e Iran*, Pârey-e Nakhost, Enteshârât-e Tûs, 1e éd., Téhéran, 1362/1983, p. 9

⁹ Râdfar, A., « Tarjomeh hây-e Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvin-e Shâhnâme, Moassese-y-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, pp. 145-190

Pour écrire son livre, Ferdowsî a étudié les épopées et les mythes nationaux de l'Iran. Il a rencontré les anciens du Khorâsân avec qui il a eu de longues discussions. Il a noté tout ce qu'il a entendu. Il a aussi recueilli différentes sources et des manuscrits pehlevis : les *Khodâyânâmak* et *Pandnâme* de l'époque sassanide que les historiens des premiers siècles de l'hégire ont appelé « *Siyar al-Molûk* » ou « *Siyar al-Molûk al-Fors* », et aussi les sources des auteurs musulmans : le *Târîkh-e Tabarî*, le *Goshtâspnâme* de Daqîqî, le *Shâhnâme* d'Abû 'Alî Moḥammad b. Aḥmad Balkhî, le *Shâhnâme* Abû Mansûrî, et le *Shâhnâme* d'Abu al-Mo'ayed Balkhî.¹

Selon certains chercheurs, les éléments composants du *Shâhnâme* appartiennent à différentes époques.² C'est dire que Ferdowsî a composé son livre à travers différents éléments épiques parfois mythologiques et parfois historiques. Il semble que les récits épiques qui furent la première source de Ferdowsî ne sont pas des histoires créées sans aucune base. Certains personnages mythologiques et épiques auraient été de personnages historiques dont le nom et la trace ont marqué les récits nationaux et religieux iraniens. L'identification de ces personnages est possible dans les textes avestiques. Il est dit qu'il n'y a pas de doute sur l'existence historique de Goshtâsp et de Esfandiyâr, deux grandes figures de la culture iranienne. Il est fort possible que le nom de ces personnages se soient effacés de l'histoire pour différentes raisons mais ils sont restés dans la mémoire du peuple et ont retrouvé leur immortalité dans les épopées.³ Ce sont des épopées qui ont une continuité narrative forte car les personnages héroïques sont liés l'un à l'autre. Par exemple, la personnalité de Siyâmak, Îraj, Sohrâb et Frorûd ont une dimension de la personnalité de Siyâwash. Leur personnalité est en effet, le reflète de l'essence de Siyâwash. Cette continuité prouve en quelque sorte, l'existence d'un thème principal et commun dans la mythologie iranienne que construit la base et le fondement du *Shâhnâme*.⁴

Grâce à sa place particulière dans la littérature épique persane, le livre de Ferdowsî a fait l'objet d'un nombre incalculable d'études. Il nous semble superflu de décrire tout ce qui a été fait. Nous allons essayer de nous concentrer sur la place du *Shâhnâme* dans la culture kurde.

¹ Takmil Homâyoun, N., « Goftâri dar Mândegâri-e Farhangi-e Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassese-y-e Moṭâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, pp. 125-126

² Rajâi, A., « Dogânegi Ta'birât Marbût be Mo'taqedât-e Dîni az Nazar-e Ferdowsî va Qahremânân-e Shâhnâme », dans *Marg dar Shâhnâme*, Harîrî, N. (éd.), Nashr-e Âvishan, Téhéran, 1377/1998, p. 43

³ Râshed Moḥassel, M.R., « Eshârey-e Toḡîfi beh Barkhî az 'Anâsor-e Bonyâdi Hemâseh hây-e Iran » dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassese-y-e Moṭâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, p. 80

⁴ Mazdâpour, K., « Shâlûdey-e Asâtîriy-e Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassese-y-e Moṭâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, p. 65

Trouver une seule définition pour le folklore est difficile, elles sont tellement nombreuses et variées.¹ En général, le folklore est l'ensemble des productions collectives émanant du peuple qui se transmettent d'une génération à l'autre par voie orale, comme les contes, les récits, les croyances, ou bien les rites.

Les Kurdes, à l'instar des Arabes et de bien d'autres peuples, transmettaient leurs histoires d'une génération à l'autre.² Dans une telle culture le mythe joue un rôle central et essentiel, surtout dans la tradition des Kurdes yârsân et yezidî.³ Un des moyens par lequel l'histoire kurde a été transmise sont les contes du *Shâhnâmeh*. Ce livre est souvent appelé parmi les Kurdes le « Coran persan ». ⁴ Les gens les plus simples connaissent les récits du *Shâhnâmeh* et peuvent en citer des vers.⁵ Cela veut dire que dans la culture de la société kurde, les récits de *Shâhnâmeh* font partie du folklore kurde et sont fortement mêlés à l'histoire des Kurdes, la naissance de ce peuple et même à sa vie quotidienne. En effet, une des versions des origines de la nation kurde, dit que la genèse des Kurdes remonte à l'époque de *Dahhâk*, surnommé Marân (l'homme aux serpents) qui fut le cinquième souverain de la dynastie Pîshdâdî et qui succéda à Jamshîd sur le trône royal de l'Iran, du Tûrân et du monde entier.⁶ Chez les Kurdes, les personnages épiques du *Shâhnâmeh* sortent de leur forme habituelle et entrent dans leur culture. La naissance du peuple kurde est liée aux personnages du *Shâhnâmeh*.⁷ Aujourd'hui encore les Kurdes Kalhurî se considèrent les descendants de Farhâd ou de Gûdarz.⁸ Les Kurdes Gûrân descendent de Bahrâm Gûr, les Kurdes de la région de Howrâmân sont les enfants de Rostam. Il est dit aussi que Esfandiyâr, l'un des fils de roi Goshtâsp, est l'ancêtre des Lor, des Bakhtiyârî et Kurdes Howrâmî.⁹

Tout cela pour dire l'importance particulière du *Shâhnâmeh* dans la culture kurde. Cependant, la culture kurde a sa propre version de *Shâhnâmeh*, appelée *Shâhnâmey Kurdî* (le *Shâhnâmeh* kurde). Il y a aussi cette idée que les Kurdes connaissent les récits du

¹ Ben-Amos, D., « Toward a Definition of Folklore in Context », *JAF*, Vol. 84, No. 331, Toward New Perspectives in Folklore (Jan.-Mar., 1971), p. 3

² Soltânî, M.A., *Hadiqey-e Soltânî* (1364/1985), p. 16

³ Kreyenbroek, Ph., « On The Study Of Some Heterodox Sects in Kurdistan » dans Martin van Bruinessen et Joyce Blau (éd.), *Islam des Kurdes, les annales de l'autre Islam*, N° 5, Publication de l'ERISM, Equipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1998, p. 169

⁴ Mostafâ b. Mahmûd Gurânî, *Shâhnâmeh Kurdî*, éd. Par Bahrâmî, Î, Enteshârât-e Hîrmand, Téhéran, 1383/2004, p. 14

⁵ *ibid*, pp. 15-21

⁶ Sharaf Khan Bidlisi, *Chêref-Nâmeh ou Fastes de la Nation Kurde*, traduit du Persan et commentés par François Bernard, St. Petersbourg, 2005, Tome I, seconde partie, p. 25

⁷ Voir « *Dahhâk* » et « *Kâweh* » dans ce même travail.

⁸ Yâsamî, R., *Kord va Peyvastegi-y-e Nejhâdî va Târikhi-y-e Ū*, Enteshârât-e Ibn Sînâ, 3e, s.d., s.l., p. 127

⁹ Mardûkh Kordistânî, M., *Târikh-e Kord o Kordestân*, p. 49

Shâhnâme bien avant que Ferdowsî les mettent en vers.¹ Dans la version kurde du *Shâhnâme*, aux côtés des personnages épiques cités par Ferdowsî, il existe des personnages qui ne sont pas mentionnés par le poète persan.² On peut diviser le *Shâhnâme* kurde en deux parties : la première concerne ce qui a été écrit en prenant pour modèle le livre de Ferdowsî.

La deuxième partie est l'apport kurde au récit de Ferdowsî. La seule ressemblance dans la dernière partie est la présence de personnages qui se trouvent dans les deux versions. Le *Shâhnâme* kurde comporte des récits tels que : la guerre de Rostam et de Esfandiyâr, ou ceux de Sohrâb, Rostam et Zard Hang Dîv, Haft Lashkar (sept armées), Haft Khwân, Jangnâme La'l Pûsh, Yâqût Pûsh, Jahân bakhsh et Qatrân Dîv, Haft Razm (sept guerres) de Rostam, Bîjhan et Manîjheh etc. Ces récits sont attribués à un personnage qui s'appellerait Almâs Khân Kanduleî et qui aurait vécu au 18^{ème} siècle.³

Les personnages épiques et les récits de *Shâhnâme* sont mentionnés aussi dans les hymnes sacrés Yârsân. Dans cette tradition littéraire orale on trouve en particulier des personnages mythiques qui plongent leurs origines dans la mythologie iranienne.

Il convient de souligner ici que ces figures se retrouvent dans la littérature yârsân sous une forme spécifique qui ne se résume pas à la présentation de la mythologie iranienne telle que les poètes iraniens, comme Ferdowsî, l'ont fixée dans leurs œuvres. Ces figures ont certes conservé leur aspect héroïque et épique, mais elles ont aussi pris un aspect religieux dont l'influence spirituelle a été intégrée par les Yârsân. En effet ces figures sont dits se réincarner dans le corps des maîtres yârsân au moyen de la métempsyose (*tanâsukh*) et l'inhérence (*hulûl*), selon les noyaux essentiels de ce courant religieux.

Les mythes perses qui réapparaissent dans la littérature Yârsân sont des contes et récits traditionnels très anciens où interviennent parfois des êtres extraordinaires ou surnaturels qui sont inspirés du passé légendaire de l'Iran. Ces mythes tiennent une place fondamentale dans la littérature du monde iranien et on peut les mieux comprendre en les envisageant dans le contexte de l'histoire du monde iranien.

¹ Mostafâ b. Mahmûd Gurânî, *Shâhnâme Kurdî*, *ibid*, p. 30

² Almâs Khân Kanduleî, *Shâhnâme Kurdî Behtûn*, éd. par Akbarî, A.M., Chêp-e Ketâb-e Arzân, Suède, 2005

³ *ibid*, pp. 33-34

le statut des hymnes

b. La Littérature Yârsân

Les trois grandes religions monothéistes ont été qualifiées de religions du Livre parce qu'elles appuient leurs enseignements dogmatiques sur la lecture et l'interprétation autorisée d'un texte tenu par les fidèles pour sacré parce qu'inspiré par Dieu ou directement dicté par lui. D'autres religions se sont aussi appuyées sur des livres pour dire ce qu'il en était de Dieu ou des dieux : l'*Illiade* d'Homère, la *Théogonie* d'Hésiode, la *Bhagavad-Gita*. Mais ces livres, pour révéérés qu'ils sont, ne sont pas sacrés. Ce sont des textes fondateurs d'une culture sur lesquels s'appuient certaines croyances partagées, ils ne font pas l'objet d'une révérence telle que leur interprétation soit déterminée *ne varietur* par les chefs religieux.¹ Dans ce contexte, faut-il considérer les textes yârsân comme les vraies révélations ? Plus précisément, sont-ils des textes sacrés ?

La tradition yârsân, comme toute religion, s'appuie sur la dimension divine de ses textes considérés non seulement comme de vraies révélations mais aussi comme les dits des êtres théophaniques. A ce point là, ces textes se trouvent, selon la tradition yârsân, dans la catégorie des textes sacrés.

Les textes sacrés yârsân composent un corpus de littérature mystico-gnostique. C'est une littérature dans laquelle les maîtres et les adeptes expriment leurs propres idées, leurs croyances, leurs rites, leurs cérémonies, etc. On peut affirmer que ces textes littéraires sont la partie la plus importante du culte yârsân. La littérature yârsân est fondée sur la poésie qui en est la base. C'est en effet une façon de s'exprimer qui correspond à l'idéal yârsân qui n'emploie que peu la prose pour exposer ses convictions d'où le grand nombre de poètes. A cet égard, on peut dire qu'il s'agit là d'une pensée religieuse fondée sur des textes poétiques.

Les poèmes yarsan sont mélodiques pour être chantés en s'accompagnant du tanbûr. Les maîtres yârsân récitaient leurs poèmes en chantant et en jouant du tanbûr. Cet instrument a été choisi par Shâh Khoshîn, comme nous avons déjà souligné, pour être l'instrument qui accompagne les cérémonies religieuses des Yârsân. Le tanbûr fut appelé « *Nedâ al-Haqq* » (la voix du Réel) lorsque, selon la mythologie yârsân, Dieu créa le premier homme et que l'esprit divin refusa de rentrer dans ce corps. Sur l'ordre de Dieu, Gabriel joua alors le « *maqâm*

¹ Lagrée, J., *La Religion*, Armand Colin, Paris, 2006, p. 41

Tarz » (une chanson célèbre parmi les Yârsân) pour faire entrer l'esprit divin dans le corps de ce premier homme. Ainsi l'esprit divin entra en dansant dans le premier homme.¹

Le combinaison de poésie et de musique permet d'accéder à une dimension extatique par laquelle on accède à l'ivresse qui allie la saveur et la connaissance gnostique.²

L'étude des textes yârsân est confrontée à la datation. Nous n'avons pas de dates précises à propos des textes. Selon Mokri les dates de rédaction ne sont pas citées dans le but de ne pas profaner le caractère sacré des paroles.³ Chez les Yârsân, chaque hymne est appelé « *kalâm* », de la racine arabe « *kalama* » (verbe, logos), qui se trouve trois fois dans le Coran dans l'expression « *kalâm Allâh* », parole ou verbe de Dieu. C'est la Parole qui « consolide le Vrai et anéanti le faux ». ⁴ Le mystère et le secret sont révélés et transmis oralement par le « *kalâm* ». ⁵ Les « *kalâm* » compilés composent le « *daftar* » ⁶ ou le registre . Le « *daftar* », dans le sens général, est un cahier ou un livret, plus particulièrement un livre de comptes ou un registre de correspondance. ⁷ Selon Alqâsî, ces recueils de poèmes ont été appelés « *daftar* », parce que les poètes, dans leur majorité étaient illettrés et leurs connaissances n'étaient pas une connaissance produite ou acquise et leurs dits se basaient sur la révélation intérieure, une intuition visionnaire et l'hierognose. C'était une connaissance donnée par Dieu (*'Ilm ladonnî*). ⁸

En étudiant les hymnes qui composent le contenu des « *daftar* », on se rend compte que pour les poètes de ces textes, ce qu'il verisfient en tant que parole divine, a une origine. L'origine de leurs hymnes d'après tradition yarsan est l'*Avestâ*, le livre de Zoroastre. Dans un hymne attribué à Shâh Ibrâhîm, ce dernier réclame :

« *Ô Zolâl, Ô Zolâl*

L'origine du Daftar est l'Avesta

Benyamîn est Zoroastre et il a le Daftar à sa main

¹ 'Âli Nejhâd, *Tanbûr Az Dirbâz Tâ Konûn*, p.11.

² Pour la musique yârsân voir, Daring, J., *Musique et Mystique dans les Traditions de l'Iran*, Institut Français de Recherche en Iran, Paris-Téhéran, 1990/ Daring, J., *L'âme des sons*, Edition du Relié, 1990

³ Mokri, M., *La Grande Assemblée Des Fidèles de Vérité au tribunal sur le Mont Zagros en Iran (Dawra-y Dîwâna Gawra)*, Livre Sacré et Inédit en Gourani Ancien, Texte Critique, Traduction, Introduction et Commentaires avec des Notes Linguistiques et Glossaire, Etudes d'Hérésologie Islamique et de Thèmes Mythico-Religieux Iraniens, Librairie Klincksieck, Paris, 1977, p. 16

⁴ Amir-Moezzi, M.A., (sous la direction de), *Dictionnaire Du Coran*, Robert Laffont, Paris, 2007, p. 648

⁵ Mir-Hosseini, Z., « Redefining The Truth : Ahl-i Haqq and Islamic Republic Of Iran », in *BJMES*, Vol. 21, N° 2 (1994) p. 213

⁶ Sûrî, M. *Sorûd hây-e Dinî Yârsân*, *ibid*, p. 18

⁷ Rajabzadeh, H., « Daftar », *Enc. Ir.*, vol. VI, 1993, p. 563

⁸ Alqâsî, M. *Âyin-e Yâri*, *ibid*, p. 8

Son essence est ivre par le vin du Roi »¹

Selon la tradition, les premiers hymnes mystico-gnostiques yârsân sont attribués à Bohlûl Mâdî personnage mythique yârsân et à ses compagnons. L'ensemble de ces hymnes s'appelle « *Daftar-e dawray-e Bohlûl* » (Le Cahier de la période de Bohlûl). Toujours selon la tradition les hymnes de la période de Bohlûl sont les plus anciens des textes sacrés yârsân. Ils nous aident à comprendre l'importance de cette période dans la tradition. Elle marque le début de la littérature sacrée yârsân que la tradition fait remonter au IIe / VIIIe siècle.

La « *dawra-y Bohlûl* » est un petit traité en vers décasyllabiques en gûrânî vieux de plusieurs siècles. Il sera fixé au XVIIIe siècle à partir des traditions orales gardées jalousement au sein du culte, selon Mokri.²

Le texte publié par Mokri correspond à ceux qui nous avons consultés : le « *darftar-e Perdiwari* », copié par 'Alimîr Darwîshî, et celui de Yârmorâd Khalîfeh Gûran. Ce sont des exemplaires considérés authentiques surtout au Gûrân, la capitale des Yârsân. Les poètes des hymnes de la période de Bohlûl sont : Bâbâ Lora, Bâbâ Rajab, Bâbâ Hâtam et Bâbâ Nojûm.

L'époque de Bohlûl marque une étape importante dans la mythologie historicisée yârsân. Bien qu'il ne s'agisse que d'un petit traité, ce texte est aussi important que ceux des périodes ultérieures parce que les fidèles ne font pas de différence entre les différentes périodes de la manifestation de la divinité.³

La deuxième période de la compilation des hymnes est celle de la période de Bâbâ Sarhang. Les hymnes de « *daftar-e dawray-e Bâbâ Sarhang* » (IIIe / IXe siècle ?) (le Cahier de la période de Bâbâ Sarhang), sont attribués à Bâbâ Sarhang, Bâbâ Ruhtâf, Qalam, Roûm, Khûnkâr, Yaranj, Navâ, Qeyсар, Garchak, Sabûra, Tabrîz et Saranj.

La troisième période de la compilation des textes yârsân est celle de Shâh Khoshîn et de ses archanges. Parmi ces hymnes, on trouve ceux attribués au fameux Bâbâ Taher Hamedânî (XIe siècle) que la tradition yârsân place parmi les archanges de Shâh Khoshîn. Les hymnes attribués à Bâbâ Taher mériteraient d'être étudiés en corrélation avec les « Quatrains de Bâbâ Taher », publiés dans différentes versions.

La tradition de la versification se poursuit par la période de Bâbâ Nâwis et ses compagnons. Toutefois il ne fait guère de doute que le sommet de la littérature mystico-

¹ D.N.Y., p. 126

² Mokri, M., *Cycle des Fidèles Compagnons A L'Epoque de Bohlul (Dawra-y Bohlul)*, étude d'hérésiologie islamique et de thème mythico-religieux iranien, Appendice Dawra-y Bohlul, texte gourani établi, tradition ; notes et commentaires par M. Mokri, Contribution Scientifique aux études iraniennes, tome 5-Fascicule 4, Paris, 1974, pp. 7-8

³ D.P.A., Introduction de l'exemplaire, attribuée à Seyyed Shams al-Din Heydari, p. 12

gnostique yârsân a été composée par Sultân Sahâk et ses apôtres. Rédigée vraisemblablement au 14^{ème} siècle, il s'agit de la période durant laquelle les hymnes des périodes précédentes ont été rassemblés. Chaque poète a alors révélé ses « vêtements transmissibles précédents » que Pîr Mûsî, le Scribe, a enregistré. L'ensemble des hymnes de cette période est appelé : « *daftar-e perdiwarî* » (le Cahier de Pardiwar), « *dîwânâ gawrâ* » (le Grand Dîwân), « *kalâm-e khazâneh* » (la Parole du Trésor) ou « *nâmey-e sar anjâm* » (le livre de l'aboutissement final). Le « *daftar-e perdiwarî* » est composé de différentes parties et comporte plusieurs épisodes de l'histoire sainte yârsân imbriqués les uns dans les autres, et cela certainement au moment où ils passèrent de la tradition orale à une version écrite. Selon Mokri, ces récits existaient d'abord uniquement dans la mémoire des fidèles. Jusqu'à une certaine époque, on a éprouvé de la répugnance à les rédiger, car on les considérait comme relatant des événements transhistoriques, exprimés dans des termes ayant eux-mêmes un caractère de révélation.¹ Les différents parties qui composent « *daftar-e perdiwarî* » sont :

Bârga Bârga (la Cour) : Il s'agit de soixante-douze hymnes qui furent écrits par soixante-douze Pîr (maître) yârsân. C'est la partie la plus importante du « *daftar-e perdiwarî* » écrite en gûrânî. Il s'agit de l'explication des soixante-douze Cours divines qui sont descendues dans les différentes régions de la terre. Il y est question du panthéisme, des prophètes et des héros mythologiques de l'Iran ancien.

Dawra-y Haftawâna : Il s'agit de la création et l'existence des *Haftawâna* et de leurs âmes, avant la création. Ce texte est aussi écrit en gûrânî.

Gelîm wa Kûl (celui qui porte le tapis tissé à son épaule) : Il s'agit de l'histoire et des mortifications de Pîr Binyâmîn, dit « *Gelîm wa Kûl* », et de son voyage au Yémen et en Egypte avec ses compagnons².

Dawra-y Chilltan : Il s'agit de l'explication de la lumière et de l'ombre. Selon cette partie du « *daftar-e perdiwarî* », le monde est composé par la lumière et l'ombre. Avant la création du monde, du soleil, de la lune et des étoiles il y avait deux pierres précieuses qui sont la lumière et l'ombre. Ces deux principes se faisaient la guerre. Dieu créa alors quarante lumières (*chilltan*) de Sa lumière pour détruire l'ombre. Cette partie du « *daftar-e perdiwarî* » semble liée à des croyances manichéennes. Ces quarante anges sont créés par Dieu pour servir de guide aux gens tels à l'époque de Sultân Sahâk, au 14^{ème} siècle.³

¹ Mokri, *La Grande Assemblée Des Fidèles de Vérité au tribunal sur le Mont Zagros en Iran (Dawra-y Dîwâna Gawra)*, p. 17

² Ce texte a été publié aussi par Evreng-Hâdimi, Téhéran, 1978.

³ S.S., pp. 390-391

Daftar-e Âbidîn : Il s'agit des hymnes de Âbidîn Jâf (1320 ?), un Kurde sunnite qui s'opposait à Sultân Sahâk. Selon ses hymnes : « Une nuit dans un songe il voit Dieu qui n'est autre que Sultân Sahâk. Il se réveille et se rend auprès du Sultân Sahâk, il se repend et devient un de ses proches. Dans ses hymnes il parle de la morale, de l'agriculture, et surtout d'une plante sacrée, « *Som* » en kurde, et « *Haoma* » selon les Zoroastriens. Cette plante était utilisée pendant les cérémonies religieuses par les Zoroastriens qui la consommaient en la considérant comme une nourriture sacrée. Ce texte est écrit en sorânî.

Khurd-e Sar Anjâm : Il s'agit des règles canoniques des Yârsân. Cette partie est rédigée en gûrânî.

Les autres textes sacrés qui composent le *daftar-e perdîwarî* sont : *Dawra-y Pîr 'Âli*, *Dawra-y Dâmyârî*, *Dawra-y Shâh Weys Qulî* (1407 ?), *daftar-i Sâwâ* et enfin *Zolâl Zolâl* qui sont les hymnes de Bâbâ Yâdigâr et de Shâh Ibrâhîm.

Les autres textes sont : *daftar* de Seyyed Khâmûsh (1440 ?), *daftar* de Îl Begî Jaf (1492-1553 ?)¹, *daftar* de Khân Almâs, *daftar* de Sheykh Amîr (1713 ?),² *daftar* de Darvîsh Dholfaqâr (1758), (1835-1915 ?), *daftar* de Darvîsh Qolî (1820-1898 ?).

Les hymnes de ces textes sont en six, huit ou encore dix mètres syllabiques, généralement écrits en gûrânî. Cependant, certains hymnes sont en persan, plus particulièrement ceux de Shâh Khoshîn, ou en turc âzerî comme ceux de Qûshchî Oglî (10^{ème} siècle).

Parmi les parties les plus importantes des textes yârsân sont les *daftar* de la période « *Yerî Tanî* » ou les *daftar* des 36 poètes. Ce sont les hymnes des disciples de Seyyed Brâka. L'époque « *Yerî Tanî* » est la période littéraire la plus florissante de l'histoire yârsân : la doctrine yârsân est alors expliquée, commentée et mise en écrit. Malgré leur importance les « *daftar* » de cette période, qui sont à la base de notre recherche, n'ont pas encore été étudiés. Les poètes de cette période sont : 1) Darvîsh 'Abbâs Kerendî, 2) Darvîsh Mîrzâ 'Alî 'Abbâsvandî 3) Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, 4) Darvîsh Brâkhâs Bayâmeî, 5) Darvîsh Dûstah Bayâmeî, 6) Darvîsh Fâregh Kermanshahî, 7) Darvîsh Gholâm Chaghâbûrî, 8) Darvîsh Heydar Kechekebelî, 9) Darvîsh Heydar Qalkhânî, 10) Darvîsh Heydar Pâydar, 11) Darvîsh Hoseyn 'alî Shayânî, 12) Darvîsh Ibrâhîm 'Abbâsvandî, 13) Darvîsh Îmâm Bayâmeî, 14) Darvîsh Joza Tofangchî, 15) Darvîsh Kamar Bayâmeî, 16) Darvîsh Karîm Gahwâreî, 17) Darvîsh Karîm Khalîl Tûtshâmî, 18) Darvîsh Khodâverdî, 19) Darvîsh Mollâ Khodâmorâd

¹ Publié par Safizade, Enteshârât-e Bahâr, Sanandaj, 1981

² Publié par Mokri, « Cinquante deux Versets de Cheikh Amir en dialecte Gûrânî », *Contribution Scientifique aux études iraniennes*, Paris, 1970, pp.199-230.

Qalkhâni, 20) Darvîsh Lâchîn ‘Abbâsvandî, 21) Darvîsh Molk’alî Sultân, 22) Darvîsh Morâd Qalkhâni, 23) Darvîsh Nowrûz Sorânî, 24) Darvîsh Ojâq Bayâmeî, 25) Darvîsh Pîrweys Qalkhâni, 26) Darvîsh Redâ’alî Bayâmeî, 27) Darvîsh Rostam Bâbâjânî, 28) Darvîsh Rostam Kerendî, 29) Darvîsh Seyfûr Bayâmeî, 30) Darvîsh Shâh Nazar Barvandî, 31) Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, 32) Darvîsh Shîrkhân Kerendî, 33) Darvîsh Shîrkhân Weys’alî Sultân, 34) Darvîsh Shokr Gahwâreî, 35) Darvîsh Tahmâs Gahwâreî, 36) Darvîsh Teymûr Bânyârânî, 37) Darvîsh Valî Mojri Lânî.¹

Si le nombre des poètes des hymnes de la période « *Yerî Tanî* », malgré son nom, est de 37, c’est parce que lors de la mort de Darvîsh Brâkhâs Bayâmeî son Essence, selon la tradition, s’installa dans le corps de son frère Darvîsh Seyfûr Bayâmeî.

Les hymnes yârân, qui ont des points communs avec la tradition poétique des mystiques musulmans,² se regroupent autour de quelques thèmes principaux.

- 1) Explications des doctrines et des pensées propres à leur tradition.
- 2) Explications de la manifestation de l’Entité divine
- 3) L’angéologie
- 4) Les rites et les cérémonies de la tradition
- 5) L’apocalypse
- 6) La mythologie et les figures mythologiques du monde iranien
- 7) Les épopées du monde iranien
- 8) Le Zoroastrisme, ses figures et ses doctrines
- 9) Les personnages helléniques : Platon, Aristote et Galien
- 10) L’histoire de l’Iran pré-islamique et ses figures
- 11) Les religions du Livre : judaïsme, christianisme
- 12) L’islam shî’ite et sunnite

Les poètes peuvent exprimer la doctrine, un mythe historié ou un événement historique dans le passé, ou encore une prédiction dans l’avenir par un monologue. Ils peuvent aussi s’exprimer à l’aide d’hymnes dialogiques entre deux ou plusieurs personnages.

Un point remarquable de ces hymnes est l’utilisation du temps. Les poètes utilisent en même temps, le passé, le présent ou le futur pour raconter un événement comme s’ils en

¹ Ayant vécu une vie pieuse et mystique, les compagnons du Seyyed Brâka portent tous l’épithète de « Darvîsh ». / Pour la liste de ces poètes voir aussi : Beik-Baghban, H., « Religion de vérité, Enquête de sociologie religieuse chez les Ahl-e Hakk d’Iran », thèse soutenu à Strasbourg, sous la direction de Mélikoff, I., 1957, pp. 219-221

² Mir-Hosseini, Z., « Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq » in *Kurdish Culture and Identity*, Edited By Kreyenbroek, P. & Allison, C., Zed Books, UK, 1996, p. 118

étaient les témoins. C'est le cas pour les récits où les figures pré-islamiques sont décrites par l'auteur qui aurait été témoin des événements.

Il nous faut également signaler la différence importante du style de narration entre les histoires du *Shâhnâmeh* de Ferdowsî et celle des hymnes yârsân. Dans le *Shâhnâmeh*, il existe une continuité structurelle. Le récit débute par la création et se poursuit par l'époque historique jusqu'à l'arrivée des Arabes en Iran.

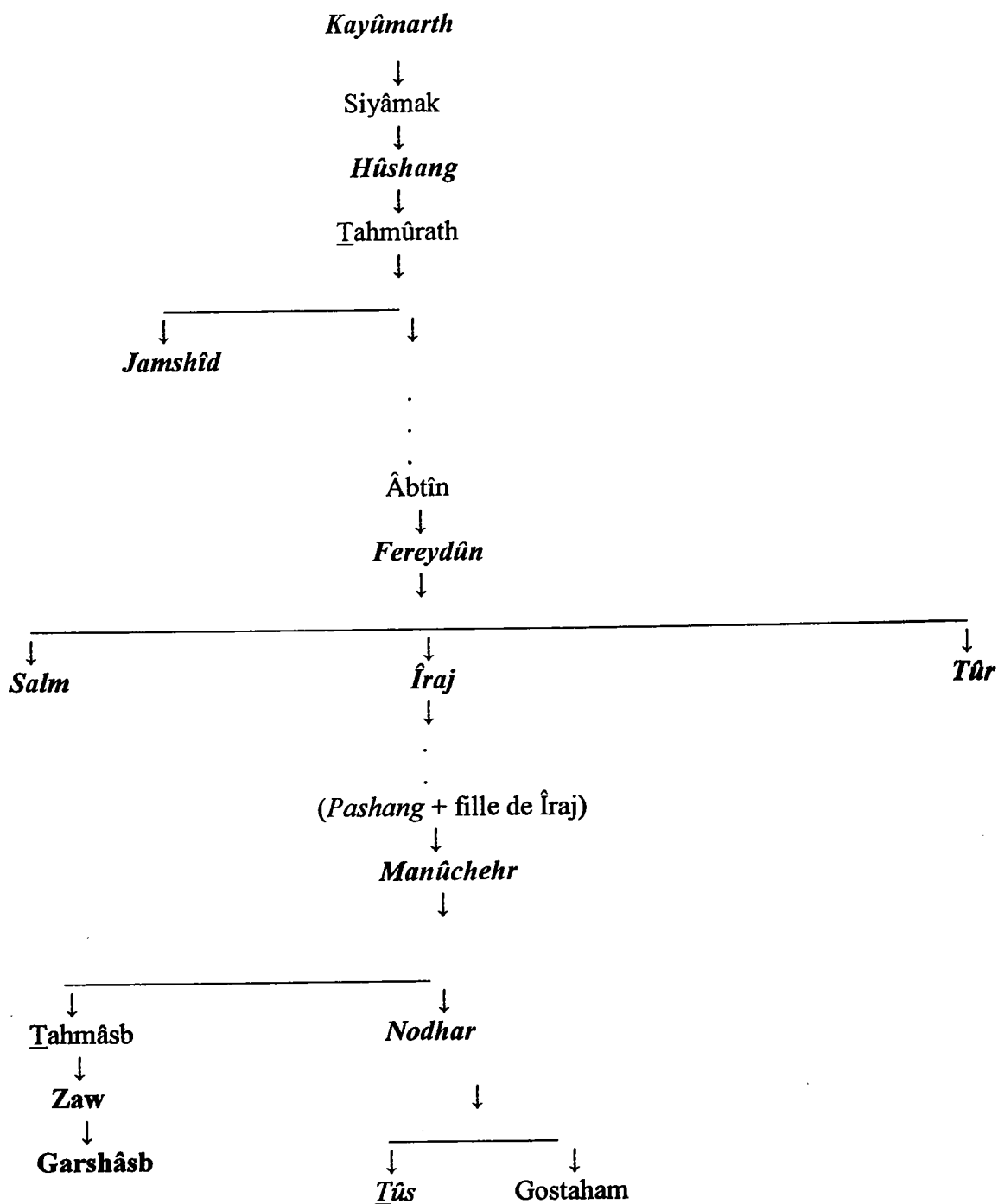
Cette continuité narrative que l'on retrouve dans le *Shâhnâmeh* kurde, est quasiment absente dans les hymnes yârsân. Aucun hymne ne raconte un récit entier. L'histoire est souvent racontée dans un ou deux hémistiches qui n'ont souvent rien à voir avec le thème général de l'hymne. Tout est raconté, on le sent, dans une ambiance extatique durant laquelle le poète fait un voyage mystique, se déplace du présent vers le passé, du présent vers l'avenir et il raconte ce qu'il a vécu ou vu. L'« Essence » du poète parle à travers ses vêtements transmissibles précédents ou ceux qui se manifesteront à l'avenir. C'est un style particulier de narration que l'on retrouve dans l'ensemble des hymnes yârsân.

En ce qui concerne les personnages du *Shâhnâmeh*, nous les avons classés sous différentes catégories. Ferdowsî a divisé les personnages de la famille royale en trois groupes : les rois Pishdâdî, les rois Kiyânide et les rois historiques. Dans les hymnes yârsân, il n'existe pas de division. Tous les membres de la famille royale sont considérés comme des Kiyânides. Nous avons analysé la vie de ces rois dans l'ordre chronologique de l'ouvrage de Ferdowsî, ordre qui n'existe pas dans les hymnes yârsân. Ensuite viennent les grandes familles des héros : celles de Sâm et de Gûdarz et les personnages appartenant à la mythologie historisée iranienne. Les autres catégories sont celles des personnages non- Iraniens et les créatures mythologiques que nous avons essayé d'analyser

1^{er} PARTIE : Les Personnages Iraniens

Chapitre 1 : La dynastie kiyânide et ses personnages

La généalogie de la famille royale de l'Iran de Kayûmarth, jusqu'à Key Qobâd, d'après le *Shâhnâme* de Ferdowsî :¹



¹ Les noms en italique sont des figures mentionnées dans les hymnes yârsân. Les noms en gras sont des figures couronnées d'après le *Shâhnâme*.

1) Kayûmarth

Gayûmart ou Kayûmarth,¹ « Celui qui a la vie mortelle », le sixième de la heptade dans le mythe mazdéen de la création, est le prototype de l'homme, et le premier roi dans l'histoire mythique de l'Iran. La description de la vie et de la mort de Kayûmarth varie d'un ouvrage à l'autre dans la littérature persane.² Le *Bundahesh* est la source principale d'information sur ce premier homme dont le nom signifie « Celui qui a la vie mortelle, et qui parle ».³ Bîrûnî rejette l'idée que Kayûmarth fut le premier homme.⁴ Il est considéré aussi parfois comme le Mithra.⁵

Selon le *Shâhnâme*, Kayûmarth fut la première personne qui se proclama « roi ». D'après Mas'ûdî ; Il était le fils de Amîm, fils de Lâvadh, fils de Eram, fils de Sâm, fils de Nûh (Noé).⁶ Mais dans la culture iranienne, il est le premier « homme » créé⁷ et le premier « homme iranien ».⁸ Il a été choisi selon les Iraniens par le peuple, comme leur « premier roi ». Selon l'épopée, les gens s'adressent à lui, en disant : « Tu es le plus grand et le plus sage entre nous. Tu es le descendant de nos pères qui es parmi nous. Il n'y a personne dans le monde qui soit à ton niveau. Prends notre direction, soit notre chef. Nous t'obérons, et nous t'adressons nos demandes »⁹. Mas'ûdî affirme que Kayûmarth fut la première personne couronnée.¹⁰ Il est cité parmi les personnages illustres du zoroastrisme.¹¹ Cependant il n'est pas placé au premier rang des rois épiques.¹²

Selon le *Shâhnâme*, Kayûmarth institua le trône et la couronne. Il fut le premier roi lorsque le soleil entra dans le signe du Bélier, le monde fut rempli de splendeur.¹³ Le mot

¹ pour une analyse détaillée sur le personnage de Kayûmarth dans le *Shâhnâme*, voir. Mûsavî, M.A., 'Kayûmarth-e Ferdowsî', dans *Yâdnâmeh Â'in-e Bozorgdasht-e Dovvomîn Hezâreh Sorâyesh-e Shâhnâme*, Nashr-e Sepâhân, Isphahân, 1369/1990, pp.5-32

² Shaki, M., « Gayômart », *En. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>

³ Bal'amî, Moḥammad b. Moḥammad, *Târikh-e Bal'amî, (Teklameh va Tarjomey-e Târikh-e Tabarî)*, Bahâr, M.T.,(éd.), be kûshesh-e Moḥammad Parvîn Gonâbâdî, Edâreh Koll-e Negâresh-e Vezârat-e Farhang, Téhéran, 1341/1962, pp. 112-113/

⁴ Bîrûnî, Abu Reyḥân Moḥammad b. Aḥmad, *Âthâr al-Bâqîya 'an al-Qorûn al-Khâlîya*, traduit par Dâna Seresht, A., Edition Ebn-e Sînâ, Téhéran, 1352/1973, p. 39

⁵ Christensen, A., *Les types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, p. 65, voir aussi, Hartman, Sven, S., « Etude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran » in *BSOAS*, University Of London, Vol. 17. No. 1, (1955), pp. 174-176

⁶ Mas'ûdî, Abul-Ḥasan 'Ali b. Ḥoseyn, *Murûj al-Dhahab va Ma'âdin al-Jawhar*, traduit par A. Pâyandeh, Bongâh-e Tarjomeh va Nashr ke Ketab, Téhéran 1347/1968, volume 1, p 215

⁷ Kazzâzî, M.J., *Mâ zhây-e Râz*, Nashr-e Markaz, Téhéran, Châp-e Avval, 1370/1991, p. 9

⁸ *ibid*, p. 81

⁹ Mas'ûdî, *ibid*, p. 216

¹⁰ *ibid*

¹¹ Farvardîn Yasht, *Avesta*. Vol. 1, p. 427

¹² Safâ, *Hemâseh Sorâyî Dar Iran*, *ibid*, p. 405

¹³ *Shâhnâme*, vol. 1, p. 103

« splendeur » cité dans le *Shâhnâmeh* peut désigner l'importance du couronnement de Kayûmarth.

Kayûmarth vivait dans la montagne. Lui et son peuple étaient revêtus de la peau de panthère et on lui doit une nouvelle mode de vêtement et aussi de nouvelles habitudes culinaires. Investi de la « gloire royale », Kayûmarth et son peuple vivaient en paix avec les animaux. Kayûmarth avait également un fils appelé Siyâmak¹ qui faisait la joie de son père.

Selon le *Shâhnâmeh* le seul ennemi de Kayûmarth était Ahrîman² et son fils. Ahrîman prépara son armée pour attaquer le roi Kayûmarth. Soroush,³ dans le corps d'une fée vêtue d'une peau de panthère, se manifesta à Kayûmarth et lui dévoila les intentions d'Ahrîman. Roi Kayûmarth chargea son fils de se battre contre l'armée du mal dirigée par Ahriman et son fils Khazarvân. Au cours du combat, ce dernier tue Siyâmak. Quand le roi apprend la mort de son fils bien-aimé tué par le fils d'Ahrîman, il décide de revêtir un vêtement de couleur bleu en signe de deuil. Pendant un an, tous les animaux firent également le deuil de Siyâmak.

Au bout de cette année de deuil, Soroush se manifeste, encore une fois à roi Kayûmarth. Il lui demande d'arrêter le deuil de son fils et l'encourage de se battre contre Ahrîman. Sur l'ordre de Soroush, Kayûmarth se prépare de venger son fils. Pour cela, il confie à son petit-fils Hûshang, le fils de Siyâmak, une armée importante composée de fées et d'animaux. Hûshang tue Ahrîman et venge ainsi son père Siyâmak. Kayûmarth régna trente ans et laisse à sa mort le trône à son petit-fils Hûshang.

Les hymnes sacrés yârsân ne citent pas souvent le nom de Kayûmarth. Pour la première fois on le trouve dans les hymnes de la période de *Yerî Tanî* où il est cité dans trois différents vers. À part ces vers qui se trouvent parmi les hymnes les plus récents de la tradition yârsân, le personnage sacré de Kayûmarth, est absent dans les autres périodes de la tradition yârsân.

Dans le vers attribué à Darvîsh Lâchîn, ce dernier parle de diadème de Kayûmarth :

« J'étais l'ami de Chilltan, comme Bla Sheta

J'étais le diadème de Kâwûs et celui de Kayûmarth »⁴

¹ Le nom de Siyâmak, fils de Kayûmarth, n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân

² Ahriman : démon, adversaire de Dieu dans la doctrine du Mazdéisme. voir : Duchesne- Guillemin, J., « Ahriman », *Enc., Ir.*, vol. I, 1985, pp. 670-673/ Darmesteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, F. Vieweg, Librairie-Editeur, Paris, 1877

³ Soroush, un des anegs mazdéens. Le messager de Dieu. Voir : *Soroush Yasn*, Râshed Mohassel, M.T. (éd.), *Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî*, Téhéran, 1382/2003, pp. 8-9

⁴ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 36

Comme il est dit plus haut, selon le *Shâhnâmeh* et le *Murûj al-Dhahab*, Kayûmarth fut le premier homme « couronné ». Il nous semble que si Darvîsh Lâchîn insiste sur l'événement du couronnement de Kayûmarth et sur son « diadème » c'est afin de souligner sa dimension divine et son esprit divin.

Les vers qui mentionnent le nom de Kayûmarth racontent son combat contre l'armée du « mal » qui, selon le *Shâhnâmeh*, était dirigée par Ahrîman et son fils Khazarvân. Darvîsh Karîm Khalîl, un autre poète yârsân, affirme s'être battu contre cette force du mal, avec Kayûmarth :

*« Je détruit l'ensemble des impurs, du mal
Avec Kayûmarth nous avons rasé leur fondement »¹*

Selon le *Shâhnâmeh*, Kayûmarth engagea deux guerres contre l'armée du « mal ». Au cours de la première guerre, il perd son fils Siyâmak qui était le commandant de l'armée du « bien » et qui n'avait pas réussi à battre les forces du mal. Il nous semble que les vers cités ci-dessus se réfèrent à la deuxième guerre de Kayûmarth contre l'armée du mal au cours de laquelle Hûshang tue Ahrîman et détruit son armée.

Le troisième poète qui cite le nom de Kayûmarth, est Darvîsh Tahmâs toujours à l'époque *Yerî Tanî*. Lui aussi souligne « la destruction du mal » par Kayûmarth :

*« Par le coup de la massue de Zâl au tumulte de vallée de Rey
Kayûmarth détruit l'ensemble (des impurs) »²*

Les hymnes yârsân, ne donnent pas de détails sur le règne de Kayûmarth. Ils ignorent son importance dans l'art de se vêtir et se nourrir.³ Il reste un personnage marginal dans l'ensemble des écrits yârsân.

Il faut aussi souligner que Shahrastânî parle d'une secte. Celle de « Gayomarthiyya. Selon l'auteur, elle doit son nom à un personnage, le mythique premier homme Gayomart/Kayûmarth, qui est éternel. Selon Shahrastânî les adeptes de cette secte disent que Gayomart, c'est Adam. Toujours selon l'auteur, dans les livres d'histoire des Indiens et des Perses on trouve en effet que Gayomart, c'est Adam mais ils sont contredits par les autres

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 118

² Darvîsh Tahmâs Gahwâreî, *Daftar* p. 30

³ *Shâhnâmeh*, vol, 1, p. 103

livres d'histoire. Les adeptes de cette secte affirment l'existence de deux principes : Yazdân et Ahrîman. Et disent que Yazdân est éternel, tandis que Ahrîman est introduit à l'existence, crée.¹

¹ Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, vol. 1, *ibid*, pp. 636-637

2) Hûshang

Selon le *Shâhnâmeh*, Hûshang est fils de Siyâmak, fils de Kayûmarth. Mais le *Bundahesh* donne une autre version sur sa généalogie. Il est le fils Siyâmak, fils de Mashî, fils de Kayûmarth.¹ Son pseudonyme est « Pîshdâd »² qui signifie « la première personne qui invente la loi ». La dynastie des rois Pîshdâdî commence avec Hûshang³ qui est cité parmi les personnages illustres du Zoroastrisme.⁴ Son premier grand exploit est celui de tuer Ahrîman, et venger son père à l'époque, où son grand-père régnait. Ces événements qui se passent à l'époque de Hûshang et de Tahmûrath⁵ ont lieu durant le premier millénaire et durent soixante dix ans.⁶ L'exploit de Hûshang contre les divs est indiqué aussi dans le *Minavî Kherad*.⁷

Selon le *Shâhnâmeh*, il est le maître du monde, le prudent, et le juste. Il mit la couronne sur sa tête à la place de son grand-père Kayûmarth et le ciel tourne, pendant quarante ans, sur sa tête. Il possède la « gloire » royale. Cette « gloire » a été créée avec lui et ceux qu'elle possédaient.⁸ La durée de sa règne, d'après le *Bundahesh* est de quarante ans.⁹ Il est celui qui inventa le fer. Dans la mythologie iranienne, le feu et le fer, inventés par Hûshang correspondent, et l'accès d'homme au fer, prépare le chemin de la création des mythes.¹⁰ Les Perses l'établirent comme point d'orientation (*qibla*) vers lequel se tourner durant les heures de prière et de liturgie. Ils lui élevèrent des temples célèbres et vénérés. Le premier d'entre eux qui fixa cette institution est Hûshang.¹¹

La figure de roi Hûshang dans les hymnes yârsân est fixée autour de trois sujets principaux. D'abord, son couronnement et son trône qui fonctionne comme la demeure du salut. Ensuite, la possession de l'Essence divine et le feu. Sa réincarnation, dans les époques

¹ Faranbagh Dâdegî, *Bundahesh*, édité par M. Bahâr, Enteshârat-e Tûs, 2^{ème} édition, Téhéran, 1380/2002, p.148

² pour les Pîshdâdî voir ; Kâzemzâdeh Irânshahr, H., « Arzesh-e Târikhî Afsâneh-e Pîshdâdiyân dar Shâhnâmeh », *Mehr* 2, 1313/1934/ 454-458

³ La dynastie de Pîshdâdî commence avec Hûshang, même si parfois, Kayûmarth, lui aussi est considéré comme un roi pîshdâdî, et dure jusqu'à l'époque de Key Qobâd, considéré comme le fondateur de la dynastie Kiyânide.

⁴ Farvardîn Yasht, *Avesta*, Vol. 1, p. 426

⁵ Le nom de « Tahmûrath » n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân

⁶ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 139

⁷ Tafaddolî, (éd.), *Minavî Kherad*, Edition Bonyâd Farhang Iran, Téhéran, 1354/1975., p. 43

⁸ *ibid*, p. 109

⁹ *ibid*, p. 155

¹⁰ Kazzâzi, *Mâz hây-e Râz*, *ibid*, p.21

¹¹ Sohravardi, Shihâboddîn Yahyâ, *Le livre de la Sagesse orientale, Kitâb Hikmat al-Isbrâq*, Commentaire de Qotboddîn Shîrâzî et Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet, Edition Verdier, 1986, p.374

suyvantes, est le grand personnage yârsân, à savoir, Bâbâ Yâdigâr. Ce dernier, se proclame comme l'incarnation de Hûshang en disant:

*« J'étais le roi, Je m'appellais Hûshang
Mon frère Ibrâhim, il était Pashang »¹*

Il est mentionné dans le *Shâhnâmeh* que Hûshang possédait le titre de « roi du monde ». Selon les Yârsân, il a eu son statut , après avoir fait une guerre sainte :

*« (J'ai préparé) Le trône pour Hûshang, le roi du mont de Sinâï
Mon étier était couvert de sang à cause de la guerre sainte contre l'injustice »²*

Il s'agit de son combat contre le « mal ». Le roi Hûshang se bat contre cette force, avec la force du « bien » qui est sa lumière divine :

*« Hûshang suscita des troubles par sa lumière
Toutes les pensées de tout le monde sont concentrées sur Celui qui est le Seul »³*

Dans les hymnes yârsân, le trône de Hûshang est considéré comme la demeure du salut, le lieu où les secrets cachés se manifestent :

*« Je trouva le salut près du trône de Hûshang
Ainsi, le secret caché se manifesta à moi »⁴*

Il est le « roi » qui porte la lumière et l'Essence divine selon la tradition yârsân. En effet, ces deux éléments sont centraux dans la doctrine yârsân pour ceux qui montent sur le trône. C'est précisément cette capacité qui permet de diriger le monde. Cette Essence divine, dirige le monde de l'au-delà car elle en vient :

*« L'Essence du roi Hûshang parcourt dans l'empyrée de mon monde
Les oiseaux trouvent ce qu'ils cherchent dans mon piège, et y viennent »¹*

¹ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.* p. 626

² Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 105

³ Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p. 20

⁴ Darvîsh Kamar Bayâmeî, *Daftar*, p. 103

Un autre élément important du règne de Hûshang est sans doute sa découverte du « feu ». Selon la version racontée dans le *Shâhnâmeh*, les ancêtres des Iraniens avaient un culte et une religion ; l'adoration de Dieu était en honneur. Ils se tournaient vers le « feu » à la belle couleur. Le feu qui était dans la pierre en sorti pour répandre son éclat dans le monde. Ce « feu » qui jouait le rôle d'un pôle a été trouvé par Hûshang toujours selon le *Shâhnâmeh*. « Un jours, le roi du monde, parcourait la montagne avec quelques hommes à lui. Ils voient de loin quelque chose de haut et de sombre. Un corps noir bougeait avec rapidité. Il avaient deux yeux qui brillaient comme deux fontaines de sang. Le monde noircissait par la fumée de sa gauce. Le roi Hûshang le regarde attentivement avec prudence. Il s'empare d'une pierre et s'avance pour le terrasser. Il lance la pierre de sa force de héros et le serpent qui brûlait le monde s'enfuit devant le roi qui voulait posséder la terre.

La petite pierre se brise sur une plus grande qui se brise également. Une étincelle jaillit du choc et son éclat rougit le cœur de la pierre. Le serpent n'est pas tué, mais le feu est sorti de la pierre où il s'était caché.

Le roi du monde fait des prières au Créateur et chante ses louanges. Dieu lui avait donné l'étincelle. Il ordonne alors que pendant les prières de se diriger vers le feu en disant : c'est l'étincelle donnée de Dieu ; adore-la ; si tu es un sage.

Et lorsque la nuit tombe, le roi allume un feu haut, comme la montagne. Lui et son peuple l'entourent, et font une fête de cette nuit en buvant du vin. « *Sadeh* »² est le nom qu'ils donnent à cette fête brillante qui demeure encore un souvenir de Hûshang ».³

Nous trouvons cette histoire, racontée par l'auteur de *Shâhnâmeh*, dans les hymnes yârsân. Si le contenu de deux versions est le même, il y a cependant une différence dans un élément : le « serpent ».

Dans cette histoire, six éléments jouent la scène : Le roi, le peuple, le serpent, la pierre, l'étincelle et la fête de *Sadeh*. La version des Yârsân sur cette histoire nous est racontée dans un hymne attribué à Pîr Qâbîl Samarqandî :

« A la demeure de Hûshang

La Cour du Roi s'installa à la demeure de Hûshang

Mon Roi était Hûshang, avec la farr et le régiment

¹ Darvish Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p.20

² Une des fêtes zoroastriennes, liée au feu. Voir : Ushîdarî, J., *Dâneshnâme Mazdisnâ*, Nashr Markaz, 3^{ème} édition, Téhéran, 1383/2004, pp. 324-325

³ *Shâhnâmeh*, volume 1, pp. 107-108

Le feu de Zarda Bâm éclata entre deux pierres
Le serpent qui déranga mon Roi était Dâwid
La fumée est sortie de la pierre
Tous les fidèles à l'ordre de mon Roi
Jouèrent au Daf et à l'harpe pour la purification de l'intérieur
Mon Roi a des différentes sortes de couleurs
Ces couleurs purifient la haine du cœur »¹

Dans les deux versions de l'histoire, le peuple ne joue pas un rôle important. Dans la première version, au début de l'histoire il y a des gens autour du roi et à la fin de l'histoire, sur l'ordre de même roi ils se tournent vers le feu pendant leurs prières et font la fête de *Sadeh*. La version de Pîr Qâbîl y ajoute deux instruments musicaux, à savoir, le « daf » et l'harpe. Cette version attribuée à Pîr Qâbîl ne parle pas de la fête de *Sadeh*. Elle dit seulement « jouer la musique, sur l'ordre du roi ». La fête prend ainsi un aspect spirituel et mystique. Les fidèles - le monde selon le *Shâhnâmeh*- se mettent à jouer pour la purification.

La pierre dans le *Shâhnâmeh*, reste un objet marginal. Sa fonction est celle de faire sortir l'étincelle quand une autre pierre la touche. C'est la fonction naturelle de la pierre. Mais dans les vers de Pîr Qâbîl elle n'est plus un objet naturel. Elle est l'objet que reflète la « lumière » du roi. Il dit que le feu de « *Zarda Bâm* » éclate entre deux pierre. *Yâr-e Zarda Bâm*, chez les Yârsân, est un pseudonyme donné à Bâbâ Yâdigâr. Ce mot signifie le « toit du soleil ». ² Etant donné que Bâbâ Yâdigâr se proclame l'incarnation de Hûshang, comme nous l'avons dit plus haut, le feu et l'étincelle ne sortent que du roi, et la pierre joue le rôle d'intermédiaire qui reflète l'étincelle du roi à lui-même.

Il reste le serpent. Autant que l'homme, mais contrairement à lui, le serpent se distingue de toutes les espèces animales. Homme et serpent sont les opposés, les complémentaires et les rivaux. En ce sens aussi, il y a du serpent dans l'homme. ³ La tradition zoroastrienne le considère comme un animal nuisible et malfaisant. ⁴ Il est mentionné dans le *Shâhnâmeh*, comme le dragon, et il joue le rôle du méchant, celui qui possède des yeux comme la fontaine de sang et qui brûle le monde par le feu de sa gaule. Mais les vers de Pîr Qâbîl donnent une autre image du serpent. Pour lui, le serpent est l'incarnation de Dâwid, la

¹ Pîr Qâbîl Samarqandî, *D.G.H.*, p. 239/ S.S. p. 46

² *Zarda Bâm* est aussi le nom d'un village, juste près du mausolée, attribué à Bâbâ Yâdigâr, sur le mont Dalâhû

³ Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dictionnaire Des Symboles, Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, Editions Robert Laffont S.A. et Editions Jupiter (revue et corrigée), Paris, 1982, p.867

⁴ Ushîdarî, *Dâneshnâme Mazdisnâ*, *ibid*, p. 421

Preuve (*Dalil*) éternelle pour tous les fidèles. Il fait son devoir envers Bâbâ Yâdigâr en le guidant vers la pierre d'où jaillit le feu, son feu, le don divin.

Les hymnes yârsân restent silencieux sur le reste de l'histoire de Hûshang, racontée par l'auteur du *Shâhnâmeh*.

3) Jamshîd

Jamshîd¹ est le fils glorieux de Tāhmûrath.² Dans l'*Avesta*, il est mentionné comme le roi de la cité vertueuse.³ Il est cité aussi parmi les immortels.⁴ D'après le *Shāhnāme*, il remplace son père et devient roi. Il n'est pas seulement un des héros mythologiques et nationaux de l'Iran, il appartient aussi aux peuples indo-iraniens.⁵ Selon le *Minavî Kherad*, grâce à la gloire de Jamshîd, toutes les créatures étaient immortelles pendant six ans.⁶ Il possède une « Essence » qui vient directement du « soleil » selon la tradition yârsân :

*« Jamshîd prit son Essence du soleil »*⁷

En effet, la tradition yârsân, comme la tradition perse veut que lorsque Jamshîd, « l'idéal de toute puissance et de toute splendeur », arriva à Azerbaïdjan, le soleil levant était au premier degré du Bélier ; son éclat embrassa la couronne et le trône de Jamshîd, souligne Corbin.⁸

Dans les hymnes yârsân, Jamshîd est identifié, dans plusieurs citations comme une des incarnations de Bâbâ Yâdigâr :

*« A la demeure de Jamshîd, à la demeure de Jamshid
La Cour de mon Roi s' installa à la demeure de Jamshîd
Il (Roi) était Manûchehr, la source de l'espoir
Jamshîd était Zarda Bâm »*⁹

*« Moi et Yâdigâr, nous fûmes coalisé
Yâdigâr s'assit sur le trône
Il était Jamshîd et réunit le Jam*

¹ Ce nom est composé de deux mots : Jam, en avestique Yima, en pehlevi Yam, et Shîd, en avestique, Xshaeta et en pehlevi Shêt. Il est proposé deux significations pour ce nom : Jam illuminé, et Jam le roi, voir, Rastgâr, *Farhang*, vol I, ibid, p.311./ pour plus de détails, voir, Ushidarî, *Dāneshnāme Mazdisna*, ibid, pp. 235-237

² Dans le Būdahesh, Jamshîd est le frère de Tāhmûrath

³ Yasna, *Avesta*, vol. 1, p. 137

⁴ Tafaddolî, A., *Minavî Kherad*, ibid, p. 23

⁵ Safā, *Hemāseh Sorāyi Dar Iran*, ibid, p. 425

⁶ Tafaddolî, ibid, p.43

⁷ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 124

⁸ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, p. 331

⁹ Pîr 'Unvân Ka'beî, S.S., p. 78 / N.A.Y., p. 200

*J' étais Fereydûn, j' eus la massue à la main
Je battis l'armée de Dahhâk »¹*

« Yâdigâr dit : « Je suis Yâr »

Je m'honore avec Toi, ô mon Bien-aimé Compatissant

Il dit : J' étais Jamshîd, sur le trône à Shîrâz »²

« Mon frère Yadigâr s'assis sur le trône

Il réunit le Jam mondial comme(en tant que) Jamshîd »³

Mais paradoxalement, Jamshîd, en tant que « réincarné » dans le corps de Bâbâ Yadigâr, en changeant son lieu de manifestation, c'est-à-dire, son *vêtement transmissible*, qui est le corps de ce dernier, se manifester dans un autre corps qui est celui de Pîr Benyâmîn, et qui est contemporain, avec Bâbâ Yâdigâr, selon la tradition yârsân :

« Benyâmîn était à gauche et à droite

Lui qui est l'incarnation de Jamshîd »⁴

De plus, Pîr Benyâmîn est souvent l'incarnation de Rostam, comme nous allons voir. Dans une autre partie, Jamshîd est incarné chez Bâbâ Yâdigâr, et cette fois Pîr Benyâmîn devient sa « *Coupe mystérieuse* » par laquelle il dirige le monde :

« Zolâl Jamshîd

Je suis Yadigâr, Zolâl Jamshîd

Ma Coupe (Jâm) est Benyâmîn, on se réunit par l'intimité

Benyâmîn est le soleil, il nous fait volés »⁵

En effet, ce phénomène de changement du corps, est un phénomène courant dans la tradition mythologique yârsân. Selon cette doctrine l' « Essence » change son lieu de

¹ Shâh Ibrâhîm, *N.A.Y.*, p. 126

² Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 28

³ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 607

⁴ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 53

⁵ Bâbâ Yâdigâr, *D.P.N.*, p. 73

manifestation, et il n'y a vraiment pas une explication précise pour cet événement, dans les textes.

Tantôt, l'« Essence » rentre et s'installe dans un corps précis, puis elle en sorte pour s'installer dans un autre corps. Dans les vers suivants nous trouvons les différentes manifestations de l'essence de Jamshîd :

*« L'acte de deux Essences est chez moi
L'éclat de Jamshîd s'installa à moi »¹*

« J'étais l'Essence pure de Jamshîd »²

*« (Heydar/ Seyyed Brâka) a la Gloire, il est monté sur Shabdîz³
Il est Jamshîd, Jamshîd est le Yâr »⁴*

Cela est une des principales difficultés pour l'identification des figures, dans la doctrine yârsân. Car tous ces auteurs des vers cités sont, selon la tradition, contemporains. En plus, ils se proclament, par fois, comme la manifestation même d'une figure et par fois, le signe ou bien, la lumière de cette figure :

*« C'est la parole sincère qui a la force
La majesté de Jamshîd est absolue
Heydar est son signe »⁵*

*« Je suis le corpuscule du soleil
C'est moi, celui qui dévoile le corpuscule du soleil
Je suis la miséricorde, Je suis la somptuosité, Je suis la lumière de Jamshîd »⁶*

Cette cascade théophanique continue, dans la tradition yârsân, jusqu'à l'époque, où les derniers poètes s'expliquent :

¹ Darvîsh Kamar Bayâmeî, *Daftar*, p. 95

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 140

³ « Shabdîz », est nom d'un cheval légendaire dans les épopées iraniennes

⁴ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 193

⁵ *ibid*, p. 92

⁶ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 34

« J'étais Jamshîd, le roi de l'Est, celui qui attrapait les traîtres
J'étais Roi-Aigle, celui qui montait au plus haut, qui infligeait la blessure de la
flèche »¹

Dans la tradition yârsân, Jamshîd est placé dans la ligné des « martyrs » en tant que celui
qui possédait la même essence que Bâbâ Yâdigâr :²

« Ô Yâdigâr (Souvenir) de Yâr (Bien-aimé)
Je recours à toi ô Yâdigâr de Yâr
Ô l'essence de l'Essence pure, ô le commandeur
Ô le bien aimé du Créateur
Ô le guide de Chilltan, habillé en vert, ô le lumineux
Ô le trésor éternel, celui qui sait tout et entend tout
Ô le propagateur de toutes religions, le roi des rois
Ô Jamshid dirigeant de Jam, ô Le signe des égarés
Ô Îraj, ô Yahyâ, ô Sîyâwash
Ô Hoseyn, le martyr de Karbala
Ô 'Âlî Qalandar, vrai Qalandar »³

Jamshîd vit long temps et son règne dure sept cent ans. Son âge est aussi mentionné
dans les hymens yârsân :

« Je vis Celui qui range le monde, je fis l'impossible
Comme Jamshîd, j'étais très âgé »⁴

Selon le *Shâhnameh*, quand Jamshîd monte sur le trône brillant, la couronne d'or sur la
tête, son cœur est rempli des conseils de son père. Il est aussi, selon la tradition yârsân, habillé
en vêtements dorés :

¹ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 81

² Pour le concept du Martyre voir « Sîyâwash » dans ce même travail

³ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 75

⁴ Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 41

« Jamshîd est vêtit d'un vêtement doré »¹

Et il est un roi paradisiaque :

*« Je suis Jamshîd paradisiaque
Je suis le sabre du paradis
La flamme de l'épée aux deux têtes
Jamshîd paradisiaque, sourit devant la flèche »²*

Jamshîd est ceint de la splendeur impériale et l'univers se soumet à lui. Il contrôle tout :

« Jamshîd, le Roi du Jam, contrôle tout acte »³

Sous son règne, le monde est calme et sans discorde. Les dîvs, les oiseaux et les fées lui obéissent. Le trône des rois brille sous lui. Selon les Yârsân, le règne de Jamshîd est considéré comme un « avènement » et la « pluie de la grâce » :

« L'avènement de Jamshîd sur le trône »⁴

« Le Roi Jamshîd est venu, c'est la pluie de la grâce »⁵

*« La majesté de Jamshîd est l'éclair de toutes les couleurs
C'est la preuve de l'échanson de la fin de Temps »⁶*

Tous ces vers montrent sans doute l'importance du règne et du couronnement de Jamshîd. Dans le *Shâhnâmeh*, comme nous venons de le citer, Jamshîd remplace son père et c'est le trône de ce dernier qui possède Jamshîd. Ce qui est d'ailleurs logique. Mais dans des vers attribués à Darvîsh Heydar Qalkhâni, il est dit :

¹ Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 25

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 126

³ Darvîsh Hoseyn'ali Shayâni, *Daftar*, p. 7

⁴ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 60

⁵ Darvîsh Imâm Bayâmeî, *Daftar*, p. 3

⁶ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 94

*« Jamshîd s'assit sur le trône, le trône de Zâl
Rostam s'habilla d'un vêtement précieux »¹*

Selon la chronologie mythologique, Jamshîd n'est pas contemporain de Zâl et Rostam. Mais dans la cosmologie yârsân, les « noms » n'ont pas d'importance et ce qui compte est l'« essence » de chaque personnage. Dans les hymnes yârsân, on trouve souvent ce décalage historique.

Jamshîd se proclame orné de l'éclat de Dieu, il est le roi et en même temps, le prêtre. Il vise à guider les esprits vers la lumière. Pendant la première partie de son règne qui dure cinquante ans, il s'occupe des armes de guerre pour ouvrir aux braves, la route de la gloire. Il amollie le fer par sa puissance royale.

Pendant la deuxième période de son règne, qu'elle aussi dure cinquante ans, il fabrique des vêtements pour les jours de fêtes et ceux de la guerre et de combat. Tous ces actes de Jamshîd, racontés dans le *Shâhnâmeh*, sont ainsi mentionnés dans les hymnes yârsân par Pîr 'Unvân K'abeî :

*« Il (Jamshîd) satisfît les besoins du monde
Il apprivoisa les animaux »²*

Jamshîd réunit ceux qui exercent les mêmes professions et s'y emploie encore cinquante ans. Il crée le système de caste. D'abord, la caste de ceux qu'on nomme « Kâtusiân » : ceux qui sont voués aux cérémonies du culte. Il crée une autre caste qu'il nomme « Nisârian » : ce sont des guerriers, à la tête des armées, pour défendre le trône du roi. La troisième caste regroupe ceux qui ne rendent hommage à personne. Ils labourent, sèment, récoltent et se nourrissent des fruits de leur travaux. La quatrième caste regroupe les hommes âpres au gain et pleins d'arrogance. Ce sont des hommes de métier les métiers à l'esprit est toujours en éveil.

Ce système de caste raconté par Ferdowsî, n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân. Les actions de Jamshîd tel que l'art, la construction des bâtiments, la recherche des minéraux, l'invention des parfums, la médecine et l'art de conserver la santé et de guérir les blessures etc., sont indiqués dans les hymnes yârsân.

¹ Darvish Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 8

² Pîr 'Unvân Ka'beî, *S.S.*, p. 78/ *D.N.Y.*, p. 200

Selon le *Shâhnâmeh*, ses succès le rendent orgueilleux. Il s'efforce de s'élever au-dessus de sa condition. Il construit un trône digne d'un roi dans lequel il incruste des pierres précieuses. Sur son ordre, les divs le soulèvent et le portent de la terre vers la voûte céleste. Ce jour-là marque le « *Nowrûz* », le jour de la nouvelle année.

Jamshîd recevait toujours de nouveaux messages de Dieu. Longtemps, les hommes ne voient que du bien en lui. Le monde entier lui est soumis et il est assis dans la majesté des rois. C'est ce pouvoir qui sera la cause de son orgueil. Il commence par se détacher de Dieu et ne L'adore plus. Il ordonne à son peuple de reconnaître en lui le Créateur du monde. C'est à ce moment que la « *grâce divine* » se sépare de lui et la discorde s'installe dans le monde. Par ce péché le jour devient obscur pour Jamshîd. Son pouvoir qui avait illuminé le monde s'étiolé. Jamshîd se repent et demande pardon à Dieu mais la « *gloire* » l'avait abandonné. Il perd sa couronne et son trône. On ne le voit plus pendant cent ans. Il a disparu des yeux des hommes. Au bout de la centième année, il réapparaît un jour au bord de la mer de Chine. Dahhâk¹ le saisit à l'improviste et sans lui accorder la moindre grâce le fait scier en deux et le fait disparaître. L'histoire de Jamshîd dans le *Shâhnâmeh*, se termine ainsi. Il avait perdu sa gloire et la grâce divine l'ayant abandonné il se fait tuer par le nouveau roi, le fameux Dahhâk.

La version de l'histoire de Jamshîd dans le *Shâhnâmeh* et celle racontée dans les hymnes yârsân, se correspondent sur quelques thèmes. Il existe cependant des différences fondamentales entre les deux versions, des différences dans le contenu du mythe, et des différences doctrinales. Selon l'auteur de *Shâhnâmeh*, Jamshîd perd sa Gloire à cause de ses actes injustes. Cette gloire lâche non seulement le roi, mais aussi « Irânshahr ». ² En effet, roi Jamshîd, perd trois fois sa gloire. La gloire de Jamshîd s'installe une fois chez « Mehr », la deuxième fois chez Fereydûn, et à la fin chez Garshâsb. ³ C'est un phénomène qui n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân où Jamshîd possède toujours la grâce divine et la « gloire » ne l'abandonne que pour se manifester dans le corps d'une autre personne. Mais ce n'est pas parce que Jamshîd avait commis un péché, c'est parce qu'il doit compléter son évolution essentielle, en changeant son corps éphémère. Et chaque fois que son essence s'installe dans un corps, c'est en effet, Jamshîd qui se manifeste dans son nouveau vêtement transmissible :

¹ voir « Dahhâk » dans ce même travail

² Kazzâzi, *Mâz hây-e Râz*, ibid, p.27

³ Garshâsb est une figure centrale dans la mythologie iranienne, mais son nom n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

« Elle se manifesta clairement

L'Essence de Jamshîd se manifesta clairement »¹

Il ne perd jamais son importance dans la cosmologie yârsan. Il gardera sa place particulière jusqu'à la fin des Temps. Sa parole fonctionnera comme un critère à la fin des Temps :

« Le Tout-puissant jugera par la parole de Jamshîd

Son critère sera juste et subtil »²

Un autre aspect important de la personnalité de Jamshîd, est celui de son statut en tant que possesseur d'une « Coupe » qui est liée à son nom : *Jâm-e Jam* ou la *Coupe* de Jamshîd. C'est la *Coupe* que le roi Key Khosrow possédera plus tard. Selon la tradition, il est le premier possesseur de cette coupe :

« Je vis Jamshîd dans le vacarme

Jâm-e Jam à la main

Il vint dans l'assemblée et s'installa à la place d'honneur

Il avait la poignée de la Coupe de Jam à sa main »³

Selon le mythe, il s'agit d'une coupe fabriquée par les sages dans la quelle on pouvait observer tous les événements du monde.⁴ Cette coupe est un élément qui est considéré comme l'objet de la métamorphose.⁵ Le nom de Jamshîd dans les hymnes yârsân, est fortement lié au thème de la *Coupe*. L'orthographe de nom de cette *Coupe* légendaire ainsi que sa prononciation et sa signification sont semblables à la cérémonie religieuse et sacrée yârsân qui s'appelle elle aussi, *Jam*.

L'origine du mot *Jam*, dans son sens lié à la cérémonie yârsân, est le mot arabe « *Jam'* » qui signifie « rassembler », « réunir ». C'est la cérémonie pendant laquelle on se réunit pour la prière traditionnelle et les pratiques religieuses. Il semble la prononciation arabe ait subi quelques modifications et les Yârsân prononcent « *Jam* ». Cette cérémonie et le lieu où les

¹ Darvish Shirkhân Kerendî, *Daftar*, p. 21

² Darvish Shâh Nazar, *Daftar*, p. 14

³ *ibid*, p. 43

⁴ Ushidari, *Dâneshnâme Mazdisnâ*, p. 231

⁵ Rastgâr Fasâi, M., « Peykargardâniy-e Mowjûdât-e Asâtûri dar Shâhnâme », *ibid*, p. 152

gens se réunissent pour la cérémonie jouent un rôle centrale dans la doctrine yârsân. Le mot *Jam* dans son usage actuel parmi les Yârsân, signifie l'« assemblée ». C'est un nom donné à la réunion des Yârsân. Il faut ici souligner qu'on trouve peu de mention de prières individuelles chez les Yârsân. En revanche, les Yârsân attachent énormément d'importance aux réunions ou *Jam*, dans lesquelles « toutes les difficultés trouvent une solution ». La vie de la communauté est éminemment collective et les réunions sont tenues à termes fixes et à propos de tous les événements marquants. On y récite des *kalâms* avec accompagnements de musique. Donc, le *Jam* a une place très importante chez les Yârsân. Le lieu où les Yârsân se réunissent, est le « *jamkhâneh* » (la maison de *Jam*). Selon la tradition, la première personne que l'on dit avoir organisé la cérémonie de *Jam* était Bohlûl.¹ Le lieu du *Jam* pour les Yârsân est comme la place de mosquée pour les Musulmans et l'église pour les Chrétiens.²

Selon la doctrine des Yârsân, Sultân Sahâk et quatre anges sont toujours présents dans le *Jam* et que s'y trouvent aussi les fidèles cachés. Ils sont cachés parce que tout le monde n'a pas le pouvoir de les voir. L'importance de *Jam* est bien expliquée dans un hymne, attribué à Khân Almâs dans le quel ce dernier dit :

« Ô ceux qui êtes au Jam

Ecoutez quelques points délicats sur les règles de Jam

En Jam, les corps sont devant de Sultân Sarjam (Roi qui dirige le Jam)

Et quatre corps élités

Quatre coins et la partie supérieure de Jam

Sont la place des Yâr qui sont cachés de nos yeux

Si quelqu'un parmi les Yâr les voit

Comment il peut rester au Jam

La partie supérieure de Jam est le trône de Tout Puissant

C'est la place de Sultân, Roi Glorieux

Le coin droit est la place de Benyâmîn

Qui est tout le temps entrain de prière

Celui qui est Rostam éméché, le héros Gigantesque

Celui que a la puissance et l'Essence divine, qui a la massue gigantesque

Un coin est la place de Dâwid manifesté

Qui est Gîw le brave, le héros digne des kiyânides

¹ D.N.Y. p.41

² *Jam* et *Jamkhâneh*, ont la même prononciation et la même signification religieuse chez les 'Alevide aussi.

Celui qui porte assistance pour les Yâr
On souhaite qu'il ne verra aucune faute aux comportements de Yârân
Un coin est la place de Scribe de Cahier
C'est lui qui sait toutes les actes
C'est Pîr Mûsî le Scribe, qui a le Cahier
Le Scribe de tout
Le coin gauche est la place de Commandent des Archers
C'est-à-dire Mostafâ, le coléreux
Un coin est la place de Khâtûn Ramzbâr
Qui est intercesseur des Yâr
Les Yâr doivent s'asseoir en Jam pour résoudre les problèmes
Sachiez- vous qu'ils ne quittent jamais leur place
Mais, si les gens qui sont au Jam, seraient dignes
Les gens croyants qui connaissent Mowlâ
Et si ils n'étaient moins que sept personnes au leur Jam
Ils verront absolument le Roi par leurs yeux
Il faut que tout le monde, que se réunir au Jam, soit vertueux
De sa main, de son œil, de son cœur
Et il faut qu'on soit polie de son œil, de sa main
Il faut qu'on soit en méditation de Roi
Quiconque ne recourt pas à Lui
Roi ne l'acceptera pas parmi ses fidèles
Quiconque se trouve au Jam, sans voir Sa louange
Il sera un grand pécheur
Préparez un somme même tout petit
Ô les fidèles participez au Jam avec la sincérité
La louange de Lui (Hû), est le mystère de Jam et des actes de charités
Que doit être partagée par Khâdem¹
Celui que vient inconvenablement au Jam
Il doit y sortir ou respecter les règles
Les adolescents ne sont pas dignes pour participer au Jam
Aussi les gens qui ne savent pas les règles

¹ « Khâdem » est celui qui est chargé de servive pendat le Jam

Mais ils doivent l'observer
Pour connaître des règles de leur culte
S'ils connaissent déjà les éléments de Yâri
Et s'ils sont déjà dans la communauté
Car le Jam est le champ d'honneur du lion et du dragon
Comment le contrevenant peut s'échapper de cette ambiance de Jam
Il faut avoir le corps pur, les vêtements purs, les yeux purs, le cœur pur
Ils ne doivent jamais le négliger
Ô les fidèles, le Jam est la Ka'ba de la religion de Yârî
Comment l'impur peut faire le Grand pèlerinage
Le Jam est le vrai mode de Roi
Le Jam est la source de l'espoir pour ce qui espère
Le Jam est la passion de rencontre de Qermezî Pûsh (habillé en rouge)
Le Jam est la place de ceux qui boivent du Vin pur
Le Jam est la place de recours de Yâr aux jours difficiles
Le Jam est la place de l'exercice de Huit et Quatre
Le haut dirigeant de Jam est Benyâmîn
Celui qui enseigne de dire amen
Quiconque est désobéissance contre ses enseignes
Il doit payer l'amende devant le Jam
J'espère que les gens de Jam ne seront pas échoués
Et n'auront pas d'amande sur leur chemin
Le Jam est le mystère caché de Qermezî
Le Jam est le support et la place de refuge
Le Jam est la source de la vie, la guérison de malade
Le Jam est la passion de rencontre de Chilltan et Chwâr
Le Jam est Ka'aba honorable, Qiblê de Yâr
Le Jam est l'absolution de pécheur
Le Jam était créé pour rendre heureux aux fidèles
C'est pourquoi tout le monde est heureux au Jam
La beauté de Seigneur (Mowlâ) est présente au Jam
Aussi, la beauté de Benyâmîn qui est Pîr pour les Yârsân
Le Jam est la place où on partage le Vin paradisiaque
Le Jam est le champ de rectitude, qu'on y peut facilement faire un faux-pas

Le Jam est la place de résoudre la difficulté de ceux qui l'ont
Le Jam est la place de l'élimination de calamité et de la pluie de miséricorde
Le Jam est la place d'autel de Yâr , la place de faire le vœu
Le Jam est la place d'offrir le noix royal, la place de se dévouer
Quiconque participe au Jam avec la confiance
Et fait ses règles parfaitement
Il va certainement résoudre ses problèmes
S'il désire La Vérité, Il la rejoindra
Ô les fidèles, écoutez bien ce point essentiel
Qui parmi vous est amoureux, et entrain d'enthousiasmer
Respectez les rites, ne soyez pas froids
Car la religion de Yârî peut facilement être oubliée
Ô les fidèles, je vous supplie à l'amour de Roi Qermezî pûsh
N'oubliez pas la parole de Khân Almâs »¹

Ces hymnes nous montre l'importance et la place centrale de *Jam*, qui fonctionne comme un pivot dans la cosmologie et la cérémonie religieuse yârsân. Et cette cérémonie importante est toujours mêlée à la figure de Jamshîd en tant que « le dirigeant de la cérémonie ». Il ne perd jamais sa place. Depuis que l' « Essence divine » s'installa en sa personne, il devient comme une figure « Impeccable ». Il est la majesté de la cérémonie, son ornement, et c'est grâce à Jamshîd que la cérémonie possède sa majesté :

« La majesté de Jamshîd est la majesté de Jam
Je suis la majesté de Jam
Je suis la majesté de Jamshîd, je suis le Dirigeant de Jam »²

« Jamshîd est dans le Jam
Dans le Jam, il est comme le paon »³

« Le vacarme de Jeyhûn (l'Oxus) s'accroît
Jamshîd, celui qui est l'ornement de Jam, crie encore »¹

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, ibid, pp. 10-15

² Darvish Heydar Pâydar, *Daftar*, 183

³ *ibid*, p. 205

« *Jam se trouve dans Jâm (de la Coupe)*
Le secret de Jamshîd se trouve dans Jâm »²

« *Il y a un Jam dans mon cœur*
Il y a le Jam de Jamshîd dans mon cœur
Jamshîd est le Signe; Jamshîd est la Bougie »³

« *Jam est le couple Jamshîd, Jâm est leur couple*
C'est un signe pour vous
Jâm est le couple de Jamshîd, Jam est son couple, comme un signe »⁴

« *La coupole céleste dorée est le signe de Jamshîd* »⁵

Dans des autres hymnes, les poètes citent des fonctionnes pour la *Coupe de Jam*, qui sont attribuées à la cérémonie de *Jam*. Dans le longue poésie précédente attribué à Khân Almâs, celui qui possède le « *Jâm* » par excellence est Jamshîd et il est présent dans le *Jam* :

« *Joza dira pendant la cérémonie de Jam*
Je vis Jamshîd dans la majesté de Jam »⁶

« *Jamshîd est au courant de la cérémonie de Jam*
La vraie purification se trouve à la porte du roi de Dâlâhû »⁷

Le « *roi de Dâlâhû* » est un pseudonyme utilisée pour Bâbâ Yâdigâr et donc concerne Jamshîd aussi. Il donne, pendant la cérémonie, la vraie purification. Tout est enregistré dans le Cahier de sa *Cour*, pendant le *Jam* de Jamshîd :

« *Les Jam de Jamshîd furent ma propre place*

¹ Darvîsh Brâkhâs Bayâmeî, *Daftar*, p. 47

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 190

³ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 193

⁴ *ibid*, p. 195

⁵ *ibid*, p. 202

⁶ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 57

⁷ Darvîsh Hoseyn'alî Shayânî, *Daftar*, p. 10

Tout était enregistré dans le Cahier de la Cour »¹

Il possède le *Jam* et en même temps il est lui-même le *Jam*. Tous ces hymnes suivants montrent l'importance de Jamshîd, sa place religieuse et ses liaisons avec la cérémonie de *Jam* :

« Jâm est Jamshîd, Jamshîd est Jâm »²

*« Jam de Jamshîd fut le Jam des élites
Son secret fut pour les vrais serviteurs »³*

*« Jamshîd, dans le cercle de Jam mondial
Est le guide miséricordieux, le vizir éternel »⁴*

« Jamshid est la magnificence de la réunion de Jam »⁵

« (Ô Sultân) Ta poitrine est le lieu de pacte prééternel de Jamshid et de Jâm »⁶

Jamshîd, selon la doctrine yârsân qui est basée sur la transmigration des âmes et qui nie la mort, reste en vie, et continue à être parmi ces fidèles :

*« Leurs paroles sont le secret des secrets
Jamshîd est avec eux pendant le jeu (tout le temps dans la vie) »⁷*

et il garde toujours ses propres compagnons, ses propres fidèles :

« J'étais parmi des compagnons de Roi Jamshîd »⁸

Sa figure fonctionne toujours comme un signe de guidance, comme une « bougie » et une « lanterne » qu'illumine la voie spirituelle pour les fidèles :

« La lanterne est livrée à la Majesté de Jamshîd »¹

¹ Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 111

² Darvish Shâh Nazar, *Daftar*, p. 20

³ Darvish Karîm Gahwârêi, *Daftar*, p. 1

⁴ Darvish Karîm Gahwârêi, *Daftar*, p. 38

⁵ *ibid.*, p. 56

⁶ Hamza, *D.G.H.*, p. 95

⁷ Darvish Kamar Bayâmei, *Daftar*, p. 45

⁸ Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 80

Les vers cités montrent tout d'abord la place importante de cette figure mythologique qui est Jamshîd, dans la cosmologie spirituelle yârsân. Ils expliquent aussi la différence essentielle de la place de cette figure dans la mythologie iranienne et dans la mythologie yârsân. De plus, Jamshîd, dans la doctrine yârsân, comme les autres figures mentionnées dans le *Shâhnâmeh*, n'est plus un personnage épique. Il prend une place historique qui continue à exister.

Si les écrits yârsân n'évoque pas de l'assassinat de Jamshîd par Dahhâk, ils le place quand même parmi des martyrs. Et comme Bâbâ Yâdigâr et les autres martyrs s'incarnent en personne de 'Âlî Qalandar, ce dernier aussi se proclame porteur de l'essence de Jamshîd :

« Ils ont pris ma tête, ils ont pris ma tête

Je suis 'Âlî, ivre et extatique

Personne n'a lu ce qui est écrit sur mon Jâm

J'étais la théophanie de Jamshîd, j'ai fait mon Jam »²

¹ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 187

² 'Âlî Qalandar, *D.N.Y.*, 307

4) Fereydûn

Dans les sources anciennes Fereydûn est considéré comme « immortel ».¹ La présence du Fereydûn dans le *Shâhnâmeh* commence par le rêve de Dahhâk, dans lequel ce dernier voit que de l'arbre royal sortent tout à coup trois hommes de guerre, deux âgés et au milieu d'eux un plus jeune. Le jeune, qui est bien Fereydûn, ressemble de taille à un cyprès, de visage à un roi ; sa ceinture et sa marche étaient telles que conviennent à un prince. Il tenait à la main une massue à tête de bœuf avec laquelle il frappe Dahhâk.²

Ce rêve destine la fortune de Fereydûn et sa place importante dans la mythologie iranienne. L'auteur de *Shâhnâmeh* précise aussi que cet homme, malgré les efforts de roi Dahhâk, doit naître. Car c'est à lui de mettre la fin à la tyrannie du Dahhâk.

Selon le *Shâhnâmeh*, Fereydûn le bienheureux, naît et il grandit comme un cyprès élancé. Il brillait de toute la splendeur de la majesté, et la gloire de Jamshîd était sur le futur maître du monde. Il était semblable au soleil lumineux et au savoir, l'ornement pour les esprits. Au-dessus de sa tête tournait les sphères du ciel. Son nom est bien connu même avant sa naissance : « Fereydûn, celui qui héritera le trône de Dahhâk et qui renversera sa fortune. Il sera pour la terre, un ciel auguste ». ³ Il est cité parmi les personnages illustres du Zoroastrisme.⁴ Fereydûn est considéré, dans un contexte mystique, comme ayant été le précurseur des sages orientaux.⁵

Ferdowsî nous donne des informations sur le lignage de Fereydûn. Quand ce dernier questionne sa mère en disant : « Dévoile-moi ce qui est secret, dis moi qui fut mon père, qui suis-je par ma naissance, quel est mon lignage ? ». Sa mère Farânak⁶ lui répond qu'il est le fils d'Âbtîn, « un homme de race royale, prudent, sage et un brave qui n'opprimait personne. Il descendait de Tahmûrath le héros et connaissait ses ancêtres, de père en fils ». ⁷

Ce lignage, raconté dans le *Shâhnâmeh*, ne correspond pas à celui qu'on le voit dans le *Bundahesh*. Selon le *Bundahesh*, Fereydûn est le fils de Asfiyân-e Por Gâw, fils de Asfiyân-e Sûk Gâw, fils de Asfiyân Bûr Gâw, fils de Asfiyân Siyâh Gâw, fils de Asfiyân Sepîd Gâw, fils de Asfiyân Dafr Gâw, fils de Asfiyân Rameh Gâw, fils de Asfiyân Van Forugh Gâw, fils de

¹ Tafaddolî, *Minavî Kherad*, ibid, p. 23

² *Shâhnâmeh*, volume 1, p. 125

³ *ibid*, p. 127

⁴ *Avesta*, ibid, Vol. 1, p. 426

⁵ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, ibid, p. 97

⁶ Farânak, la mère de Fereydûn n'est pas mentionnée dans les hymnes Yârsân.

⁷ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 130

Asfiyân, fils de Jam, fils de Vayvanghân.¹ Le *Bundahesh* nous parle aussi de Barmâyûn et Katâyûn, comme le frère et la sœur de Fereydûn, dont leur nom n'est pas indiqué ni dans le *Shâhnâmeh*, ni dans les hymnes yârsân. Selon cette source, ils possédaient tous la gloire mais Fereydûn la possédait beaucoup plus fort.² Dans le *Shâhnâmeh*, les frères du Fereydûn sont Pormâyeh le joyaux et Kiyânûsh.³

L'histoire de Fereydûn, dans le *Shâhnâmeh*, continue avec la fuite d'Âbtîn, le père de Fereydûn. Quand Dahhâk demanda l'interprétation de son rêve au prêtre il commence à chercher Fereydûn. Âbtîn se sauve mais finit par tomber dans les mains de Dahhâk et être tué.

Fereydûn a eu la vie sauve. Sa mère l'amena dans un jardin où se trouvait la vache Pormâyeh, la plus merveilleuse de toutes les vaches. Farânak laisse son enfant chez le gardien du jardin et lui demande de donner asile à son enfant pendant quelque temps et de le nourrir du lait de la vache. Le gardien devient pendant trois ans le protecteur de Fereydûn et le nourrit du lait de la vache merveilleuse. Mais finalement les vassaux de Dahhâk découvrent l'abri de Fereydûn, et tuent la vache, et Farânak prend son enfant et fuit vers le mont Alborz où elle rencontre un sage pieux. Elle lui laisse son illustre enfant en lui expliquant que son enfant deviendra le roi du peuple et arrachera à Dahhâk, sa tête et la couronne.

Ainsi Fereydûn grandit au mont Alborz jusqu'à l'arrivée de Kâweh le forgeron et du peuple. Fereydûn demande aux forgerons de lui fabriquer une lourde massue.⁴ Tous ceux qui désirent acquérir un nom se présentent à Fereydûn qui prend un compas avec lequel il trace une figure en forme de massue et trace sur le sol un dessin qui représente une tête de buffle. Lorsque la lourde massue fut achevée, les forgerons l'apportent à Fereydûn. La massue est aussi resplendissante que le soleil dans le ciel.

Cette fameuse massue⁵ par laquelle Fereydûn frappe Dahhâk, porte, selon la tradition yârsân, une essence divine. En effet, c'est l'essence de Mostafâ Dâwidân.⁶

Fereydûn se met en marche pour combattre Dahhâk. Il déploie l'« étendard de Kâweh » comme son drapeau, et Kâweh lui-même précède l'armée. Il trouve Dahhâk et il et

¹ *Bundahesh*, *ibid*, p. 148

² *ibid*, p. 150

³ *Shâhnâmeh*, vol 1, p. 135

⁴ pour la place importante de cette arme voir : Doostkhâh, J., « Gorz », *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp. 165-166

⁵ Pour plus de détail sur cette massue, voir. Prudence O. Harper, « Gorz-e Gâwsar dar Iran-e pîsh az Islam », traduit en persan par Mallâk Behbahâni, O., dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeh, Moassesey-e Mojtâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, pp. 381-402/ cet article est la traduction de : Prudence O. Harper, « The Ox-head Mace in Pre-Islamic Iran », *Acta Iranica* 24, Papers in Honor of Professor Mary Boyce, Diffusion, E.J. Brill, Leiden, 1985

⁶ Les hymnes n'en parlent pas de ce mythe, mais plusieurs citateurs et connaisseurs de kalâm m'en parlaient ainsi. On peut donc le considérer comme la tradition orale.

le frappe à la tête de sa massue à tête de boeuf et brise son casque. Alors que Fereydûn frappe, Soroush, apparaît en toute hâte et dit : « Ne frappe pas, car son temps n'est pas venu ». Il ordonne de l'enchaîner au cœur des roches pour empêcher ses amis et ses vassaux de pénétrer jusqu'à lui. Fereydûn emmène Dahhâk au mont Alborz et l'enchaîne dans une caverne étroite dont on ne peut voir le fond. Nous retrouvons la même scène, dans la version racontée dans les hymnes qui racontent la captivité de Dahhâk et parfois sa mort :

« Les aveugles ignorés qui ne voient absolument rien, se réunissent autour du cadavre Fereydûn tua le roi Dahhâk »¹

Selon le *Shâhnâmeh*, Fereydûn fut un roi juste, « il n'était pas un ange, il n'était pas composé de musc et d'ombre. C'est par sa justice et par sa générosité qu'il a acquis la belle renommée ». ² Son règne dure cinq cents ans pendant la quelle ses trois fils naissent. Le roi divise alors le monde en trois régions. Le pays de Roum et l'occident, le Turkestân et la Chine, et enfin le pays des héros de l'Iran. Il confie cette dernière région à son fils cadet Îraj. ³ Mais les autres fils ne sont pas contents de ce partage. Ils se révoltent donc contre leur père et leur frère qui est tué par ses propres frères. A ce propos Darvîsh Ojâq dit :

« La Bougie du signe

Mon oiseau cherchait le signe de la Bougie du signe

Jeyhûn (l'Oxus) est devenu comme le feu

La voix de la lamentation s'augmenta dans la ville de Fereydûn »⁴

Le roi Fereydun ne pardonne pas à ses fils et il se bat contre eux. Il s'agit de la période la plus difficile du règne de Fereydûn. La difficulté de cette période est indiquée dans les hymnes yârsân :

« J'étais le porteur des difficultés du royaume de Fereydûn

J'étais Kâweh le forgeron, le guide »⁵

¹ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 118

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 145

³ Pour les frontières des pays à l'époque de Fereydûn et les autres rois de *Shâhnâmeh*, voir. Shâhîdî Mazandarânî, H., *Marz hây-e Iran va Tûrân bar Bonyâd-e Shâhnâmeh Ferdowsî*, Nashr-e Balkh, Téhéran, 1376/1997

⁴ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 90

⁵ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 81

Avant sa mort, Fereydûn laisse son trône à son petit-fils Manûchehr, le fils d'Îraj. La figure de Fereydûn dans les hymnes yârsân est surtout identifiée comme un être théophanique et le « porteur de l'essence » de Shâh Ibrâhîm, dans la cascade théophanique yârsân. Cette identification est indiquée dans les hymnes par Shâh Ibrâhîm lui-même et par ses compagnons :

*« Je suis Ibrâhîm le collaborateur, Je suis Ibrâhîm le collaborateur
J'étais collaboré avec Yâdigâr
Il était Jamshîd, il organisa le Jam
J' étais Fereydûn, la massue à la main
J'ai détruit le fond de l'armée de Dahhâk »¹*

*« Je suis Yâdigâr réincarné, Je suis Yâdigâr réincarné
Je suis venu comme Îraj, fils de Fereydûn
Mon frère Ibrâhîm est la gloire de Fereydûn »²*

*« Salm et Tûr agissent comme l' ennemi
Il vaut mieux que toi, Îraj, tu parles avec eux
Shâh Ibrâhîm était Fereydûn,
Il a vengé Îraj contre Salm l'égaré »³*

*« Ce qu'il porte, c'est coloré
Ce qui porte mon seigneur Ibrâhîm est coloré
Fereydûn est celui qui porte l'Essence, il est le grand héros
Il est le grand héros furieux et courroucé »⁴*

Mais l'« essence » de Fereydûn en tant que « hôte », se manifeste aussi dans le corps de Rûchiyâr⁵ :

« A la demeure de Jamshîd, à la demeure de Jamshid

¹ Shâh Ibrâhîm, S.S., pp. 125-126

² Bâbâ Yâdigâr, D.G.H., p. 607

³ Sâlih 'Arbatî, D.G.H., p. 62

⁴ Shâh Teymûr Bânyârânî, *Daftar*, éd. par Mosha'sha'î S.M., Mîrabeygî, s.d., p. 54

⁵ « Rûchiyâr » est une épithète pour Shâh Ibrâhîm

La Cour de mon Roi s' installa à la cour de Jamshîd

...

Fereydûn était Rûchyâr, il nota tout »¹

Comme dans le *Shâhnâmeh*, Fereydûn porte, dans les hymnes aussi le nom de « glorieux ». :

*« La goutte du pouvoir qui est la lumière de la majesté de la Coupe dorée
Vient fortement dans le corps du Fereydûn le glorieux »²*

Il organise aussi la cérémonie de *Jam*, même pendant la vengeance contre ses deux fils assassins :

*« Le printemps arrive
Les secrets se dévoilent au début de l'arrivé du printemps
Mon Roi se manifeste à Tabrîz
Il s'assit sur le trône doré
Le bourreau est présent au Jam de Fereydûn le glorieux »³*

*« Mercredi, * de la tour dorée du ciel
Fereydûn le glorieux vient au sommet »⁴*

Sur la figure du Fereydûn, il y a cette idée qu'elle a une relation symbolique et fondamentale avec le soleil et la lumière. On peut le considérer comme un héros-roi mithriaque.⁵ Cette idée est manifestement présente dans les hymnes yârsân :

*« Fereydûn est l'ordre de la couronne de la coupole de la lumière
Il est le sceau du Roi contre Tûr
Ce que Kâweh a fait, c'était la gloire royale*

¹ Pîr 'Unvân Ka'beî, S.S., p. 78

² Darvîsh Hoseyn'alî Shyânî, *Daftar*, p. 13

³ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 109

* le mercredi est considéré comme le jour, consacré aux quatre anges dans un hymne de Teymûr Bânyârânî, voir, Shâh Teymûr Bânyârânî, *Daftar*, p. 5

⁴ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 110

⁵ Kazzâzi, *Mâz hây-e Râz*, *ibid*, 16

Il prenait au lasso tous les poissons et tous les oiseaux »¹

Le nom de Fereydûn est mentionné aussi dans les hymnes de l'époque *Yerî Tanî* :

« J'étais allié de Fereydûn, dans son corps humain

J'étais l'échanson du Jam de Bien-aimé en Quarante piliers (Chilltan) »²

¹ Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 51

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 140

5) Íraj

Un faisceau des légendes dans l'*Avesta*, les textes en pehlevi, les sources persanes de l'époque sassanide et arabes et en particulier dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsi ont élevé Íraj au rang d'un héros préféré, le nom- donateur des nations iraniennes, l'ancêtre de leurs maisons royales, et un parangon de ceux massacrés à la défense des causes justes.¹

Íraj est le fils cadet du roi Fereydûn et sa *gloire* est mentionnée dans l'*Avesta*.² Il avait pour mère Arnawâz, une de deux filles de roi Jamshîd. Le roi Fereydûn, après avoir divisé le monde³ entre ses fils donne à Íraj le pays d'Iran, le trône de la royauté et la couronne de la suprématie. Parce que le roi avait vu que Íraj était digne du trône. Il les lui donne donc avec l'épée et le seau, la bague et le diadème.⁴

Mais ses frères, Salm et Tûr, n'étaient pas satisfaits de ce partage. Ils se mettent en marche pour combattre Íraj. Le roi Fereydûn, ordonne à Íraj de préparer l'armée, mais ce dernier ne l'accepte pas car il pensait « ramener à la foi, le cœur plein de vengeance de ses frères »⁵. Il refuse de se battre et en dépit de paroles de son père, Íraj va auprès de ses frères, sans armée, accompagnés de quelques personnes. Quand l'armée de Salm et celle de Tûr voient Íraj, elles le trouvent digne du trône et du diadème. Íraj parle à ses frères mais ses paroles ne peuvent pas calmer leurs cœurs. Finalement, Tûr le tue et lui coupe la tête.⁶ Ce récit se trouve aussi dans les hymnes yârsân :

*« Je suis Yâdigâr réincarné, Je suis Yâdigâr réincarné
Je suis venu comme Íraj, fils de Fereydûn
Mon frère Ibrâhîm est la gloire de Fereydûn
Mes yeux deviennent aveugles comme ceux de Maître de Kan'ân (Jacob)
Le sang de ma gorge colora l'épée de Salm et de Tûr
Jusqu'au moment où Manûchehr dépensa son trésor
Pour détruire l'armée de Salm et Tûr »⁷*

¹ Shahbazi, Sh., « Iraj », *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2005

² Yasht, 31, *Avesta*, *ibid.*, p. 426

³ Pour plus de détail sur cette division, voir par exemple, Safâ, *Hemâseh Sorâyî Dar Iran*, *ibid.*, pp.471-474

⁴ *Shâhnâmeh*, volume 1, p. 158

⁵ *ibid.*, p. 165

⁶ Pour une autre version de cette histoire avec des petites différences sur dans les détails, voir. 'Anâsorî, J., « Kinkhâhî Íraj-e Golbadan dar Tûmâr-e Naqqâlân-e Shîrîn Sokhan », dans, *Sehnâkht-e Asâtîr-e Iran bar Asâs-e Tûmâr-e Naqqâlân*, Enteshârât-e Soroush, 2^{ème} éd., Téhéran, 1382/2003, pp.11-21

⁷ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 607

Dans la tradition yârsân, Îraj est identifié comme le *vêtement transmissible* de Bâbâ Yâdigâr et il est placé sur la lignée des martyrs :

« Îraj était Zarda Bâm, le serviteur de la Vérité
L'armée de Salm et celle de Tûr tremblaient de peur »¹

Les hymnes yârsân précisent et insistent bien sur cette identification. Cette identification est déclarée par les poètes qui se proclament en tant qu'Îraj ou les autres poètes qui affirment cette identification. Par exemple 'Âlî Qalandar se proclame Îraj dans les vers suivants :

« La circulation de la réincarnation
Je peux vous parler de la circulation de la réincarnation
Je fais l'aller-retour, c'est un signe
J'étais Îraj fils de Fereydûn »²

Comme Îraj se trouve dans la lignée des martyrs, il a donc la même *essence* que les autres martyrs, à savoir, Hâbîl, Siyâwash, imâm Hoseyn, Bâbâ Yâdigâr . Mais l'essence que Îraj portait à son époque est mentionnée plutôt dans ses autres *vêtements transmissibles* comme Siyâwash.

Cette *essence*, en tant qu'Îraj, est mentionnée cinq fois dans l'ensemble des hymnes yârsân que nous avons pu trouver :

« Le nom de mon frère Yâdigâr fut Îraj
Je vengeai Salm par l'épée »³

« Salm et Tûr agissent en ennemi
Il faut mieux que toi, Îraj, tu parles avec eux
Son semblable était Fereydûn, Shâh Ibrâhîm
Il a vengé Îraj contre Salm l'égaré
Îraj était Hoseyn, j'avais envie de son visage »¹

¹ Pîr 'Unvân Ka'beî, S.S., p. 78/ N.A.Y., p. 200

² 'Âlî Nejhâd, S. Kh., *Resâley-e 'Âlî Qalandar*, p. 45

³ Shâh Ibrâhîm, D.G.H., p 626

Dans l'ensemble des hymnes yârsân, la figure d'Îraj, reste marginale par rapport à la figure des autres martyrs .

¹ Şalih 'Arbatî, *D.G.H.*, p. 62

6) Pashang

Selon le *Shâhnâmeh* à l'époque où Îraj est assassiné par ses frères, Beh Âfarîd une esclave au beau visage était enceinte de lui. Cette jeune femme donne naissance à une fille que Fereydûn élèvera. Une fois adulte, il la fiance à Pashang son neveu un héros de noble race du sang de Jamshîd, digne du trône et de la couronne.¹ Ferdowsî ne cite pas le nom de la fille d'Îraj qui donnera naissance à Manûchehr. Ce dernier est parfois appelé « fils de Pashang ».²

Pashang est un personnage très marginal dans le récit de Ferdowsî. Son unique rôle semble-t-il, est de donner naissance à Manûchehr. Il fait fonction d'intermédiaire dans le *Shâhnâmeh* et Ferdowsî ne le cite pas souvent et il disparaît totalement du *Shâhnâmeh* après la naissance de Manûchehr. Malgré cela, il est mentionné dans la tradition yârsân dans un hymne attribué à Bâbâ Yâdigâr. Le poète parle de Pashang comme l'incarnation de Shâh Ibrâhîm et le place parmi les gens qui portaient *l'Essence* divine :

« *J'étais le Roi, Je m'appelle Hûshang*
Mon frère Ibrâhim, il fut Pashang »³

A part ces hémistiches le nom de ce personnage n'est plus cité dans les hymnes yârsân.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 171

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 191/ p. 279

³ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 626

7) Manûchehr

Selon le *Shâhnâmeh*, Manûchehr est le fils de Pashang, fils de frère de Fereydûn, qu'avait épousé la fille de Îraj. Manûchehr est donc le petit fils d'Îraj. Le récit de Manûchehr ne se trouve pas dans l'*Avesta*. Pourtant dans le *Bundahesh* il est cité parmi les personnages illustres du zoroastrisme. Le lignage de Manûchehr monte aussi à Îraj et Fereydûn, dans la version de *Bundahesh*, mais on y trouve des différences.¹

Manûchehr grandit auprès de son grand-père et sur l'ordre de ce dernier prend la tête de son armée composée de héros tels que Kâweh le forgeron, son fils brave Qâran et Sâm le cavalier. Il se met en marche pour combattre Salm et Tûr, et venger son grand-père Îraj.²

Durant la guerre il tue Salm et Tûr et il envoie leurs têtes à son grand-père Fereydûn. Manûchehr pose sur sa tête la couronne royale et ceint ses reins d'une ceinture, couleur sang, après son grand-père. Son règne dure deux fois soixante ans.

Après avoir posé le diadème de la royauté sur sa tête, il annonce sa justice, sa commisération, son humanité, sa bonté, sa pureté et son savoir au monde entier.³ C'est sous le règne de Manûchehr que naît Zâl qui se marie avec Rudâbeh, fille de Mehrâb, un descendant de *Dahhâk*. C'est aussi sous son règne que Rostam naît. Manûchehr mort en laissant son trône et sa couronne à son fils Nodhar.

Dans les hymnes yârsân Manûchehr est deux fois cité où il est identifié comme l'incarnation et l'avatar de Sultân Sahâk, lui-même :

« A la demeure, à la demeure Jamshîd

La Cour de mon Roi s'installa à la demeure de Jamshîd

Il (Roi) était Manûchehr, la source de l'espoir »⁴

« A la demeure de Ârash, à la demeure de Ârash⁵

La Cour de mon Roi s'installa à la demeure de Ârash

Mon Roi était Manûchehr, il était l'œil pour les ignorants »⁶

¹ Voir *Bundahesh*, *ibid*, p. 150

² *Shâhnâmeh*, vol 1, p. 178

³ *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp 194-195

⁴ Pîr 'Unvân Ka'beî, *D.N.Y.*, p. 200/ S.S., p. 78

⁵ Le récit de Ârash, le fameux archer épique de l'Iran n'est pas mentionné dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî. Pourtant il a une place importante dans la littérature yârsân. Voir : Safizâdeh, S., « Ârash az Dîdgâh-e Kordân-e Yârsân », *Fravahr*, No. 2, 1362/1983

⁶ Pîr Kâzem, *D.G.H.*, p. 252

Et dans un autre hymne, il se manifeste dans le *vêtement transmissible* de Eywat¹ :

*« Pîr 'Âlî retourna chez les fidèles
Pour annoncer la bonne nouvelle de l'apparition du Roi du monde
Sâm se manifesta dans le corps de Zarda Bâm le magnifique
Et Manûchehr se manifesta dans celui de Eywat le héros »²*

Malgré ces citations, la figure de Manûchehr, reste très marginale dans les hymnes yârsân. On n'y trouve aucun détail de son règne ni des événements qui se sont passés à son époque.

¹ "Eywat" l'épithète de Shâh Ibrâhîm

² Pîr Aḥmad Ganjei, *D.G.H.*, p. 264/ S.S, p. 79

8) Nodhar

Fils de Manûchehr, il monte sur le trône après son père. Son règne ne dure que sept ans. Il est cité parmi les personnages illustres du zoroastrisme.¹ L'histoire de Nodhar n'est citée que dans le *Shâhnameh* et quelques rares sources.² Selon le *Shâhnâmeh*, il élève la couronne royale plus haute que Saturne. Il tient sa cour, assis sur le trône et il distribue à l'armée de l'argent et de l'or. Les grands de l'Iran, assemblés devant son trône, frappent la terre de leur front.³

Ce ne fut pas pour longtemps car le cœur du roi se remplit d'injustice. Il commence par ignorer les coutumes de son père et rejette la voie de l'humanité. Les paysans s'organisent en armées contre le roi injuste et les braves exigent le pouvoir. Le roi, effrayé, envoie une lettre à son héros Sâm, et lui demande de l'aide.⁴

Sâm vient en Iran et tous les grands se présentent à pied devant lui. Ils lui racontent des méfaits du roi et son injustice et proposent à Sâm de s'asseoir sur le trône. Ce dernier refuse la proposition et la traite de folie parce que le roi qui porte le diadème, doit être de race kiyânide. Il va parler au roi Nodhar et il lui ouvre les avenues du conseil et le cœur du roi s'apaise et il se conduira comme Sâm le lui conseille. Il brille à nouveau sur le trône du pouvoir.⁵

Pashang⁶ le roi du Tûran qui apprend la mort de Manûchehr et la situation de l'Iran, ordonne à son fils, le fameux Afrâsiyâb, de se mettre en marche pour combattre Nodhar et prendre le trône de l'Iran. Au cours de la guerre, Afrâsiyâb capture le roi d'Iran. Il lui rappelle la haine de leurs ancêtres en commençant par Salm et par Tûr. Il se met en colère, demande une épée et frappe le cou du Nodhar.⁷

Nodhar est un des rares rois qui perd le trône d'Iran à cause de son injustice et son orgueil. La durée de son règne est aussi une des plus brèves des rois épiques de l'histoire mythologique de l'Iran. Pendant son règne il ne se passe aucun événement important et sa personnalité n'est pas remarquable.

¹ Farvardîn Yasht, *Avesta*. Vol. 1, p. 426

² Safâ, *Hemâseh Sorâyî Dar Iran*, ibid, p. 479

³ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 280

⁴ *ibid*

⁵ *ibid*, pp. 281-282

⁶ Les hymnes n'en parlent pas de ce personnage

⁷ *Shâhnâmeh*, ibid, p. 300

Si dans les hymnes yârsân, il est mentionné comme la manifestation de Sultân Sahâk, son rôle demeure marginale. Les deux hymnes dans lesquels Nodhar est présent en tant que « être théophanie » décrivent ses fautes et son découronnement.

Le premier hymne parle de Nodhar et de Sâm et explique ce qui est aussi indiqué dans le *Shâhnâme* ; les conseils de Sâm adressés au roi pour le remettre sur la bonne voie :

*« Nodhar le roi des Kiyânides, Nodhar le roi des Kiyânides
Mon Roi se manifesta comme Nodhar le roi des Kiyânides
Sâm était la manifestation de Benyâmîn, il est parti à cette époque là
Il se battait comme un kurde sur les champs
Mon Roi, le Seigneur, donna des conseils
Mon Roi par ses conseils, fit régné la justice »¹*

Le deuxième hymne concerne l'événement du découronnement de Nodhar et la quête d'un nouveau roi qui sera Key Qobâd :

*« Au sein de Sepand, au sein de Sepand
La Cour de mon Roi s' installa au sein de Sepand
A l'ordre de mon Roi, Tout Puissant
Rostam scella sa monture
Le roi Nodhar fut découronné »²*

Hors de ces deux hymnes, dans la tradition yârsân, il n'y aucune information concernant le règne et la personnalité de roi Nodhar.

¹ *Pîr Mîkâ'il Dodâni, D.G.H., p. 239/ S.S., p. 48/ D.N.Y., pp. 153-154*

² *Pîr Fîrûz, D.G.H., p. 248/ S.S., p. 60*

9) Tûs

Tûs, le prince iranien, fils de roi Nodhar, était engagé dans l'armée de son père pendant la première guerre contre Afrâsiyâb. Selon l'*Avesta*, il demande à Anâhîtâ, la déesse iranienne, la santé pour lui-même et la force pour ses chevaux, pour voir ses ennemis de lointain et les tuer à un seul coup. Cette demande a été agréée.¹ Tûs ne fut pas prisonnier avec son père quand ce dernier tombe dans les mains d'Afrâsiyâb. On lui porte la nouvelle : « la gloire royale de roi des rois était obscurcie, qu'on avait coupé, avec une épée tranchante la tête couronnée de son père et que tout était fini ».²

Tûs, qui est selon les Yârsân l'incarnation de Shâh Ibrâhîm, ne peut pas monter sur le trône de son père d'après le *Shâhnâmeh*. Il reste toujours le prince, fils de Nodhar, celui qui a l'armure et bottines dorées, dans le *Shâhnâmeh*, et aussi dans les hymnes yârsân :

« Je suis Ibrâhîm, manifestement je suis Ibrâhîm

Le secret caché qui est en moi, bouillonna et manifesta mon esprit

J'étais la manifestation de Tûs, le prince kiyânide

*Fils de roi Nodhar, celui qui porta l'armure dorée »*³

Il ne peut pas devenir roi car les braves pensent qu' il n'a pas l'âme des rois et il est indigne du trône du pouvoir. La couronne et le trône ne lui conviennent pas. Il conserve cependant sa place importante parmi les braves et les cavaliers de l'Iran, même si sa figure dans le *Shâhnâmeh* est caractérisée par l'orgueil. Dans les hymnes yârsân aussi il est mentionné comme un guerrier brave et compétent:

« Ton nom est Bla, ton nom est Bla

...

*Parmi les cavaliers, Tûs est le compétent »*⁴

Après la guerre de Mâzandarân, le roi Key Kâwûs lui confie le commandement des armées et sa mission est d'extirper de l'Iran tout ce qui est mauvais.⁵ Les cavaliers de Tûs ont

¹ Âbân Yasht, 14, *Avesta*, vol. 1, p. 307

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 301

³ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 608

⁴ Ne'mat, *D.G.H.*, p. 111

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 372

des bottines d'or et son drapeau porte la figure d'un éléphant dans le *Shâhnâmeh*.¹ Mais en général, Tûs n'est pas un personnage aimé et il est considéré un homme sans sagesse dans le *Shâhnâmeh*.

Le rang de Tûs -celui qui porte le vêtement et la ceinture dorée- est mentionné aussi dans les hymnes yârsân :

*« Ce qu'il porte, c'est coloré
Ce qui porte mon seigneur Ibrâhîm, est coloré
Il est le grand héros furieux et courroucé
Il est Tûs, celui qui a le vêtement doré, celui qui porte la ceinture dorée »*²

Quand Key Kâwûs décide de laisser son trône à son petit-fils Key Khosrow, tous les braves de l'Iran reconnaissent Key Khosrow comme roi à l'exception de Tûs qui refuse sous le prétexte qu'il avait le droit d'avoir des timbales et de porter des bottines d'or et d'être le gardien de l'étendard de Kâweh.³ Tûs voulait que Farîborz,⁴ le fils de Key Kâwûs, devienne roi.

Tûs prend la tête de l'armée d'Iran pour la première guerre de la vengeance de Siyâwash. En tant que commandant il se bat comme Rostam contre les Tûrânides, ce qui est indiqué dans les hymnes yârsân :

*« Au mont d'Alborz, au mont d'Alborz
Yâdigâr était au mont d'Alborz
Mon frère (Yâdigâr) était Siyâwash, son sang bouillonnait sans arrêt
Je vengea son sang, j'étais Tûs incarné »*⁵

*« Ibrâhîm était Tûs, il le vengea (Siyâwash le commandant)
Il (le) vengea en se battant comme Piltan (Rostam) »*⁶

Parmi les héros de la cour royale de l'Iran pendant le règne de Zaw, Key Qobâd, Key Kâwûs et Key Khosrow, Tûs est le seul héros qu'appartient à la famille royale¹ et il rappelle

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, vol. 2, p. 79

² Teymûr Bânyârânî, *Daftar*, ibid, p. 54

³ *Shâhnâmeh*, vol.2, p. 280

⁴ Les hymnes ne parlent pas de ce prince iranien.

⁵ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 627

⁶ Hamzeh Khormâlî, *D.G.H.*, p. 60

souvent cet avantage. Dans les hymnes yârsân, comme nous l'avons vu, il est l'avatar de Shâh Ibrâhîm et ce dernier était le petit-fils de Sultân Sahâk et appartenait à sa famille. C'est pourquoi quelques hymnes font mention du « fourneau » (Ojâq) de Tûs, que signifie la « famille » ou la « dynastie » :²

« J'étais le fourneau de Tûs

Pendant quelques temps, j'étais le fourneau de Tûs³ »

« Redâ dit : sous la tente

Celui qui est sage le sait, l'abri du Roi est sous la tente

Montre-leur la qualité du rubis et le bon chemin

Mon Roi est venu chez Tûs, au sein du fourneau »⁴

La mort de Tûs, nous est inconnue dans les hymnes yârsân. Mais selon le *Shâhnâmeh*, il était parmi des héros qui sont partis avec Key Khosrow, et ils ne sont jamais revenus.⁵ Dans la littérature mazdéenne Tûs fait partie des « immortels » et selon le *Minavi Kherad*, à l'arrivée de sauveur eschatologique, Tûs fera appel à la religion.⁶

¹ A part son frère Gostahm, dont le nom n'est pas mentionné dans les hymnes de yârsân.

² Ce concept est utilisé surtout chez les courants Alevi- Bektachî d'Anatolie. Pour les détails plus précis, voir, Ocak, A.Y., (2005)/ Ocak, A.Y., *Babailer Isyani, Aleviligin Tarihsel Altyapisi yahut Anadolu'da Islam- Türk Heterodoksisinin Tesekkülü*, Dergâh Yayinlari, 3. baski, s.d., Istanbul

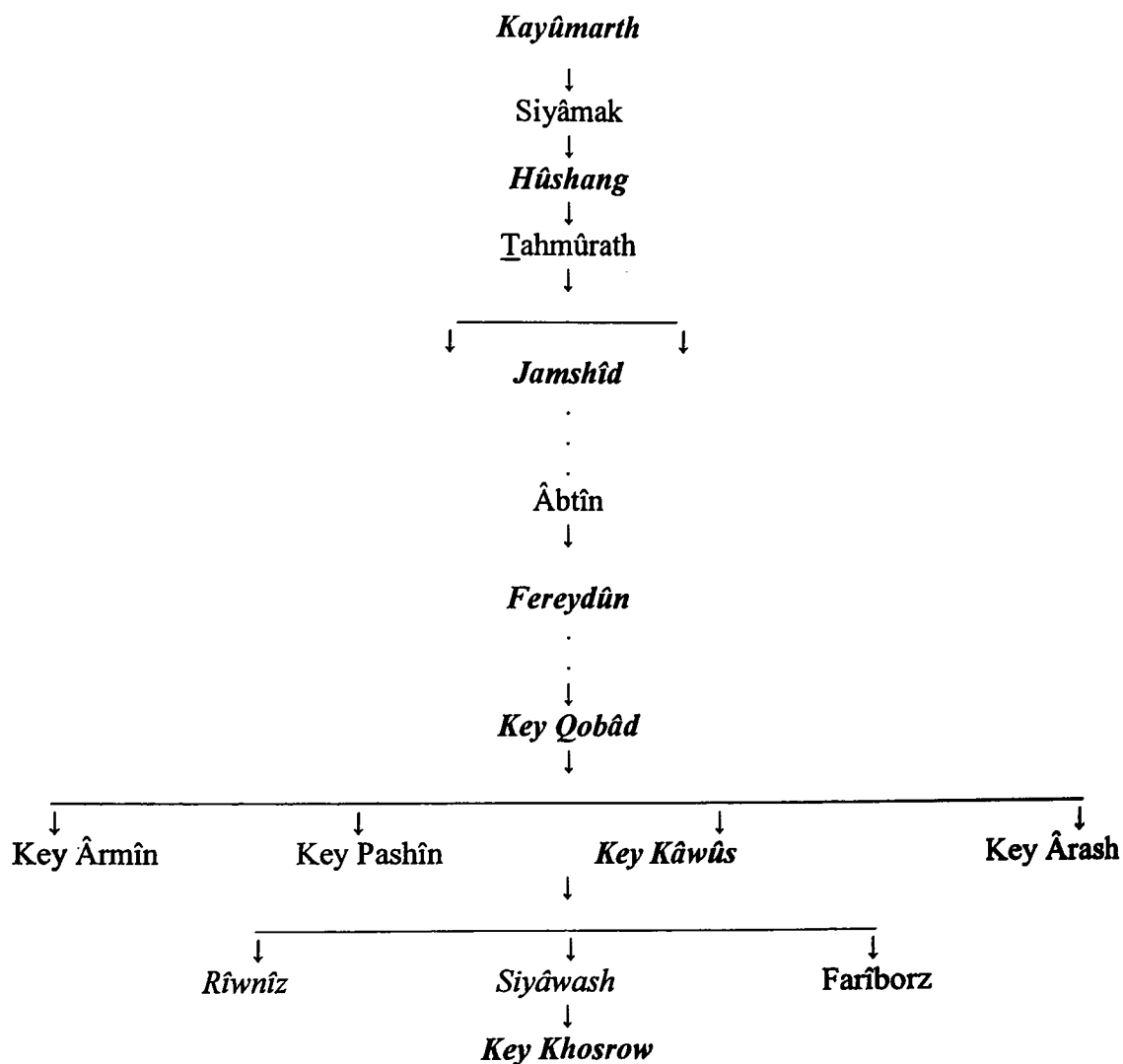
³ Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 18

⁴ *ibid* p. 32

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 144

⁶ Tafaddolî, *ibid*, p. 94

- La généalogie de la famille royale de l'Iran, de Key Qobâd jusqu'à Key Khosrow, d'après le *Shâhnâme* de Ferdowsî :¹



¹ Les noms en italique sont des figures mentionnées dans les hymnes yârsân. Les noms en gras sont des figures couronnées d'après le *Shâhnâme*

10) Key Qobâd

Selon le *Shâhnâmeh*, Key Qobâd en tant que « porteur de la gloire » a été découvert et dit par un prêtre à Zâl alors qu'il cherchait avec les grands d'Iran un roi de race kiyânide pour succéder au trône après la mort du roi Garshâsb le fils du roi Zaw.¹ Zâl découvre sur le mont d'Alborz² un prince glorieux, armé de la massue des rois, un héros de la race de Fereydûn, plein de majesté, haut de stature, courtois et habité par la justice. Il envoie son fils Rostam chercher ce prince lui disant: « Prends ta massue, lève ton bras et pars en toute hâte pour le mont Alborz et rend hommage à Key Qobâd. Ne t'arrête pas un instant auprès lui. Il faut que tu sois revenu dans deux semaines. Dis lui que l'armée le réclame ; qu'elle a préparé le trône des rois pour toi. Car nous ne voyons que toi, ô seigneur qui sois digne de la couronne des Kiyânides et tu seras notre défenseur ».³

Key Qobâd possédait, selon l'*Avesta*, la gloire divine.⁴ Les sources pehlevies, à part le *Bundahesh*, ne nous donnent pas d'information sur les ancêtres de Key Qobâd.⁵ Il est le premier roi qui portait le nom de « Key ».⁶

Dans le *Shâhnâmeh*, Rostam trouve le prince en allant au mont Alborz, où habitait Key Qobâd. Ce dernier lui raconte que son âme joyeuse a eu un songe dans lequel il voit deux faucons blancs qui se dirigent vers lui du côté de l'Iran tenant une couronne brillante comme le soleil. Ils se rapprochent de lui en se balançant et en se jouant et placent la couronne sur sa tête. Lorsqu'il se réveille, il voit qu'il est plein d'espoir à cause de la couronne brillante et de ces faucons blancs. Il réunit une assemblée digne d'un roi et Rostam était devenu pour lui le faucon blanc.⁷

Ces deux scènes, racontées par l'auteur de *Shâhnâmeh*, explique l'importance de la dignité du roi pour les grands du pays. En effet, la divinisation des rois est attestée pour certains rois de l'ancien Iran, comme le souligne Duchesne-Guillemin.⁸ Et il semble que c'est aussi le cas de Key Qobâd qui a été choisi parce qu'il méritait le trône des rois. Les scènes du *Shâhnâmeh* insistent sur la « gloire » qu'il portait et son importance.

¹ Ce sont deux rois qui ne sont pas mentionnés dans les hymnes yârsân.

² *Shâhnâmeh*, vol., 1, p. 315

³ *ibid*, p. 316

⁴ Zâmyâd Yasht, *Avesta*, vol. 1, p. 498

⁵ Safâ, *Hemâseh Sorâyi Dar Iran*, *ibid*, p. 496

⁶ Anonyme, *Mojmal al-Tavârikh va al-Qeşas*, Bahâr, M.T. (éd.), Enteshârât-e Kolâley-e Khâvar, Téhéran, 1318/1939, p. 29

⁷ *Shâhnâmeh*, vol., 1, p. 318

⁸ Duchesne-Guillemin, J., *La Religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaire de France, 1962, Paris, pp. 225-227

L'histoire racontée dans le *Shâhnâmeh*, correspond à celle que l'on trouve dans les hymnes yârsân : Rostam est celui qui va chercher Key Qobâd sur le mont d'Alborz et l'intronise. Il le fait sur l'ordre de Dieu. La seule différence c'est que dans la version des hymnes, Key Qobâd monte sur le trône après la mort du roi Nodhar :

*« Au sein de Sepand, au sein de Sepand
La Cour de mon Roi s'installa au sein de Sepand
A l'ordre de mon Roi, Tout Puissant
Rostam scella sa monture
Le roi Nodhar fut découronné
Il (Rostam) amena le roi Key Qobâd du mont Alborz »¹*

Key Qobâd monte sur le trône des Kiyânides et prend la tête de l'armée pour combattre Afrâfiyâb. Il est à la tête de l'armée de l'Iran accompagné par Zâl. Ils sont décrits comme « le feu et l'ouragan ». ² Key Qobâd réussit à faire un pacte de paix avec Pashang, le père de fameux Afrâsiâb. Après avoir fait ce pacte, il rentre en Iran et s'occupe des affaires de son pays. Avant sa mort, Key Qobâd lègue sa couronne et son trône à son fils Key Kâwûs.

La souveraineté de la dynastie des Kiyânides commence par Key Qobâd. Il en est en effet le fondateur dans la mythologie iranienne. Par contre, les hymnes ne mentionnent pas les Pîshdâdî, l'autre dynastie de souverains en Iran avant des Kiyânides. Dans la doctrine yârsân, décrite dans les hymnes, tous les rois de l'histoire mythologique de l'Iran ancien sont considérés comme des rois Kiyânides.

Le cas de roi Key Qobâd est une exception dans les hymnes yârsân. Il est en effet le seul roi, d'après les hymnes, qui n'est pas mentionné le porteur de l'Essence de Sultân Sahâk ou quelqu'un de sa famille. Il est identifié en tant que deux autres personnages : Dâwid et 'Âbidîn. Il est présenté dans un hymne attribué à Darvîsh Fârigh, quand ce dernier fait les louanges de Dâwid. Dans cet hymne Key Qobâd porte la même essence que Dâwid. Il est Dâwid réincarné, le vizir, et non pas le roi. Pourtant il est considéré un descendant de la dynastie kiyânides et même si sa place de « fondateur » n'est pas mentionnée :

*« Ô Dâwid le roi, adorateur du Roi, mes yeux Dâwid
Ô Dâwid, le grand violent, le vizir Dâwid*

¹ Pîr Fîrûz, *D.G.H.*, p. 248/ S.S., p. 60

² *Shâhnâmeh*, *ibid*, vol. 1, p. 321

*Ô Dâwid, le tourneur du monde, mon protecteur
Celui qui a l'ordre, mon juge
Le descendant de Kiyânîde, mon Qobâd est Dawid »¹*

Dans un autre hymne, attribué à Sultân Sahâk, ce dernier en tant que « porteur de l'Essence principale de la divinité » se proclame comme l'apparition par excellence de Key Kâwûs et s'adressant à 'Âbidîn Jâf, il dit :

*« (Ô 'Âbidin) demande ton espérance, n'objecte pas
Tu te souviens pas de l'époque kiyânîde ?
J' étais Key Kâwûs, tu étais Key Qobâd
Tu étais très opiniâtre contre Moi »²*

Nous ne savons pas la raison pour laquelle Key Qobâd n'est pas mentionné comme l'apparition de la divinité à l'instar des autres rois. De plus, comme nous l'avons cité, il y a un dialogue entre Sultân Sahâk et 'Âbidîn Jâf. Sultân Sahâk dit à 'Âbidîn que lorsqu'il était Key Qobâd, il était très opiniâtre. Il est dit, selon la tradition yârsân, que 'Âbidîn Jâf était un musulman sunnite et il s'opposait aux croyances yârsân. Cependant il a un songe au cours duquel il voit Dieu qui est Sultân Sahâk. Il se repent, se rend auprès de Sultân Sahâk et se convertit à la foi yârsân. Le recueil des hymnes attribués à 'Âbidîn Jâf commence par cette histoire dans laquelle l'auteur dit :

*« Ô mes amis, je ne sais pas qu'est-ce qui m'arrive
Aujourd'hui n'est pas comme mes autres journées
J'ai vu Dieu de sept étages de terre et sept cieux, par mes propres yeux »³*

Dans ses hymnes 'Âbidîn Jâf parle aussi de sa hostilité envers les Kâkeî, c'est-à-dire les Yârsân :

*« Je suis Âbidîn Châwûsh (le héraut)
J'ai un vêtement ancien, je suis vêtit en vêtement ancien*

¹ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 17

² Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 575

³ 'Âbidîn Jâf, *D.P.A.*, p. 67

*Mon fardeau est de la poison, je vende de la poison
Je ne la donne à personne, je la bois moi-même
Je suis 'Âbidîn, fils de Faqiyân
J'étais hostile aux Kâkeî »¹*

Ces vers nous relèvent le contenu du dialogue entre Sultân Sahâk et 'Âbidîn Jâf, mais il ne correspond pas à l'histoire de Key Qobâd et Key Kâwûs. Dans le *Shâhnâme*, il n'y a aucun conflit entre ces deux personnages. Key Kâwûs est un de quatre fils de Key Qobâd et il a été choisi par son père pour le remplacer sans susciter de conflits. Et à notre connaissance dans les autres sources dont l'histoire de Key Kâwûs et Key Qobâd est racontée, il n'y a pas d'indication concernant ce conflit. Comme nous allons voir, dans la tradition yârsân, Key Kâwûs est considéré comme « porteur de l'essence divine » et son statut est celui de Sultân Sahâk, même si son père Key Qobâd ne possède pas ce statut dans les hymnes yârsân. Pourtant, comme Key Qobâd est un descendant de Fereydûn, qui possédait l'« essence divine », on peut dire que Key Kâwûs héritait cette essence de son grand-père.

La transmigration de l'Essence divine de grand-père à son neveu, est un phénomène courant dans la tradition yârsân, même à l'époque contemporaine. Comme on la voit par exemple dans le cas de Seyyed Rostam (mort 1313/1895). Ce dernier prend la tête de la communauté en tant que porteur de *corpuscule* divin, directement après son grand père le fameux Seyyed Brâka. L'essence passe du grand père au neveu sans passer par le père. C'est le cas de Seyyed Naṣr al-Dîn Heydarî aussi. Il prend la tête de la communauté alors que son père était encore en vie.² En effet, chez les Yârsân, la grâce divine n'est pas un héritage qui circule de père à son fils. Pourtant on ne sait toujours pas pourquoi Key Qobâd n'est pas mentionné parmi les rois qui portent l'essence divine.

¹ 'Âbidîn Jâf, *D.P. A*, p. 68

² Soltânî, M.A., *Târikh-e Khândânây-e Haqiqat va Mashâhîr-e Moteakhhher-e Ahl-e Haqq dar Kirmânshâh*, ibid, pp.41-52

11) Key Kâwûs

Key Kâwûs ou Kawûs, est un des fils de roi Key Qobâd, et il remplace son père lorsque celui-ci l'ordonne.¹ Mais selon le *Mojmal al-Tavârikh*, Key Kâwûs était le petit-fils de Key Qobâd.² Il possédait, selon l'*Avesta*, la gloire divine après son père.³ Il a été choisi par son père pour régner. Selon Doostkhâh, on peut le considérer un des plus anciennes figures de la mythologie indo-iranienne.⁴ Par contre Safâ le considère une figure mythologique des Aryens de l'Iran oriental.⁵ Les sources anciennes le place parmi les immortels.⁶ Selon certaines sources, Key Kâwûs devrait naître et restait en vie pour donner naissance à Siyâwash et ce dernier à Key Khosrow.⁷ En effet, dans les sources pehlevi, Key Kâwûs possède deux types d'attributs : les bons attributs et les mauvais attributs.⁸

Comme nous avons déjà souligné, les hymnes yârsân nous parlent d'un conflit entre Key Kâwûs et son père qui nous n'est pas mentionné dans le *Shâhnâmeh* :

« (Ô 'Âbidin) J'étais Key Kâwûs, tu es Key Qobâd
Tu fus très opiniâtre contre Moi »⁹

Dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, Key Kâwûs en tant que roi, est sans doute le personnage le moins admiré parmi les rois qui possédaient la couronne et le trône de l'Iran. Cela est la différence essentielle de la figure de Key Kâwûs dans le *Shâhnâmeh* et celle qui nous trouvons dans les hymnes yârsân

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 330

² *Mojmal al-Tavârikh*, *ibid*, p. 29

³ Zâmyâd Yasht, *Avesta*, vol. 1, p. 498

⁴ Doostkhâh, J., "Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh", dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh há*, Markaz-e Beyn al-Melâlî Goftegûy-e beyn-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001, p. 183/ Dumézil a fait une recherche comparative sur la figure de Key Kâwûs dans la mythologie indo-iranienne, voir. Dumézil, G., *Barrasiy-e Ostûrey-e Kâwûs dar Asâîr-e Iranî va Hendî*, traduit par Mokhtâriyân, Sh., Bâqî, M., Nashr-e Qesseh, Téhéran, 1384/2005, les traducteurs ont utilisé la version anglaise du livre de Dumézil, sous le nom de « *The plight of a Sorcerer* », édité par Puhvel, J., Weeks, D., University of California Press, 1st edition, 1986/pour la version originale de cet ouvrage voir. Dumézil, G., *Mythe et Epopée, Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, tome 2, Gallimard, Paris, 1971

⁵ Safâ, *Hemâseh Sorâyî Dar Iran* *ibid*, p. 509

⁶ Tafaddoli, *Minavi Kherad*, *ibid*, p. 23

⁷ *ibid*, p. 505

⁸ Mirfakhrâyî, M., «Ostûrey-e Kâwûs dar Gozar-e Zamân », dans *Farhang, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeh, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî*, Téhéran, 1369/1990, p. 199

⁹ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 575

Dans les hymnes yârsân, Key Kâwûs est identifié et il est considéré comme la manifestation par excellence de la divinité, le porteur de l'essence divine, possesseur de la même essence que Shâh Khoshîn, Bâbâ Nâwis et Sultân Sahâk:

*« Je suis Khoshîn, je suis Khoshîn
Je suis meneur de cette chaîne
J'examinai la fidélité de Dâwid
A l'époque de Kâwûs, Dawid était mon œil »¹*

Les vers précédents, attribués à Sultân Sahâk, expliquent le processus de la transmigration, de la cascade théophanique par laquelle l'« Essence divine » manifestée change son « vêtement transmissible » de Key Kâwûs, à Shâh Khoshîn, puis à Sultân Sahâk lui-même en gardant toujours la même identité. Et dans chaque période elle est la même :

*« Tu es la seule Essence, tu es la seule Essence
Ô Notre Nâwis, c'est Toi la seule Essence
...
Nâwis est Kâwus Kiyanide »²*

Il est évident que la figure de Key Kâwûs dans les hymnes de yârsân, est une figure profondément déifiée et considérée comme le lieu par excellence de la manifestation de l'Essence divine sur terre. Elle n'est pas une figure marginale, orgueilleuse, et sans la sagesse comme elle est décrite dans le *Shâhnâme* :

*« Son Dâm est un paon
Le chasseur Benyâmîn possède un dâm qui est un paon
En ce lieu-là, il déroula son Dâm plein de courbes
Il captura l'Aigle royal, le Maître de Key Kâwûs »³*

Comme on vient de le souligner, Key Kâwûs possède le trône royal de l'Iran après son père et son règne dure, selon l'auteur de *Shâhnâme*, cent cinquante ans. Il nous semble que

¹ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, pp. 228-229/ D.P.N., p. 13

² Khâtûn Golî, *D.G.H.*, p. 123

³ Shâh Ibrâhîm, *D.P.N.*, p. 7

c'est la période la plus événementielle de l'histoire mythologique de l'Iran. C'est sous le règne de Key Kâwûs que Rostam et les autres héros montent sur la scène des récits de *Shâhnâmeh*. Dans la doctrine yârsân le couronnement de Key Kâwûs et l'assemblée de ses héros sont considérés comme la « Manifestation de *Haftan* ». C'est aussi la période des tragédies les plus connues et les plus touchantes de la mythologie iranienne celles de Sohrâb et de Siyâwash.

Le premier événement remarquable du règne de Key Kâwûs est la campagne de Mâzandarân, le pays de dîvs. Dans le *Shâhnâmeh*, l'histoire, qui est indiquée aussi dans les hymnes yârsân, commence par la tentation d'un dîv, déguisé en chanteur. Le roi après avoir entendu les chants de ce dîv sur le Mâzandarân décide d'attaquer en dépit des recommandations des commandants de son armée. Ces derniers lui rappellent que les rois n'ont jamais voulu aller dans le Mâzandarân, le pays de dîvs. Mais Key Kâwûs se considère par sa haute fortune, sa splendeur et sa naissance supérieur à Jamshîd, *Dahhâk* et Key Qobâd. Il faut donc les surpasser en prouesse.¹ Zâl intervient à la demande des commandants, mais ces sages conseils ne touchent pas le cœur du roi.² Il se met en marche à la tête de son armée dans laquelle tous les braves de l'Iran sont présents. Il ordonne d'abord à Gîw de choisir deux mille hommes prêts à enfoncer les portes de la ville avec leurs massues pesantes et de massacrer tous ceux qui s'y trouvent : vieux ou jeunes pas un seul, ne doit s'échapper à la mort. Et il lui ordonne aussi de convertir partout où il y ira, la nuit en jour et de purifier le monde de magiciens, avant que les nouvelles ne parviennent aux dîvs.³ Le roi Key Kâwûs cependant ne peut s'échapper à la magie de Div Blanc, le commandant de l'armée du roi de Mâzandarân. Par la magie de ce commandant au moment de la tombée de la nuit un nuage épais s'étend sur l'armée de Key Kâwûs et le monde devient tout noir. Au bout de la nuit, lorsque le jour s'approche, les yeux de Key Kâwûs sont aveuglés, les deux tiers de l'armée avaient perdu la vue. L'armée est capturée.⁴

Cette histoire se poursuit par le message de Key Kâwûs à Zâl et Rostam afin qu'il vienne à son aide. Rostam scelle son destrier et surmonte les sept fameuses aventures, il tue le Dîv Blanc et libère les Iraniens. Key Kâwûs et ses hommes retrouvent la vue grâce au sang du foie du Dîv Blanc distillé dans leurs yeux.

Selon le récit, raconté dans le *Shâhnâmeh*, la campagne de Mâzandarân, symbolise l'orgueil de roi Key Kâwûs. En dépit de fait qu'à la fin du récit, ce sont les Iraniens qui sont

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 333

² *ibid*, p. 336

³ *ibid*, p. 339

⁴ *ibid*, p. 340

les vainqueurs du royaume des divs de Mazândarân, elle reste comme un sujet de blâme pour le roi. Par contre, les hymnes yârsân ont un autre point de vue sur l'événement. Selon l'hymne attribué à Pîr Hâshim Rojhî, c'est dans cette campagne que Key Kâwûs manifeste son *Haftan* :

*« A Mâzandarân, à Mâzandarân
La Cour de mon Roi s'installa à Mâzandarân
Ô Yârân, ne vous battez pas entre vous
Key Kâwûs était roi des rois
Le roi sincère, maître des serviteurs
Il manifesta le vêtement transmissible de Haftan »¹*

L'histoire de Key Kâwûs dans le *Shâhnâmeh* continue avec d'autres événements. D'abord la guerre de Hâmâvarân dans laquelle le roi se fait capturé ainsi que les commandants de son armée. Il est libéré par Rostam. Puis ses guerres contres Afrâsiyâb mentionnées dans les hymnes yârsân dans lesquelles Rostam battait le roi des Tûrânides :

*« Mon Roi était Key Kâwûs, son visage était comme le soleil
La guerre commença sous son ordre
Tahamtan se battit contre Afrâsiyâb
Dans les vallées et montagnes »²*

Les guerres de l'époque de Key Kâwûs sont toutes considérées dans les hymnes yârsân, des guerres saintes et les fidèles se battent pour l'honneur du trône de Key Kâwûs :

*« Ô les fidèles, c'est à moi
Les représailles et la vengeance me reviennent (contre les hérétiques)
Pendant la guerre à l'honneur du trône de mon Roi Kâwûs
Comme Rostam, la massue à la main, le champ de bataille est mon lieu »³*

¹ Pîr Hâshim Rojhî, *D.G.H.*, p. 268

² Pîr Hâtam Hamedânî, *D.G.H.*, pp. 257-258/ *S.S.*, p. 71

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 7

Les fidèles tuent les ennemis de Key Kâwûs, précisément parce qu'ils sont l'ennemi de la vraie religion qui est celle de Key Kâwûs :

*« J'ai six flèches ornées par la plume du paon
Chacune est prête pour la guerre de Mon Kâwûs
Adressées à l'armée ennemie
Je les ai mordu (à l'ordre du Roi) comme mordent les serpents »¹*

Un autre épisode de l'histoire de Key Kâwûs est sa tentation de voler vers le ciel. Après cet épisode, le personnage de Key Kâwûs commence à perdre sa crédibilité auprès de ses proches. A ce propos, Gûdarz, un des ses commandant dit : « Depuis que sa mère lui a nourri de lait, il a vu dans le monde, beaucoup de couronnes et de trônes, de rois et de grands sur lesquels veillait la fortune ; mais jamais il n'a vu ni parmi les petits, ni parmi les grands un homme aussi obstiné que Key Kâwûs. Il n'a ni sagesse ni prudence ni l'esprit droit ni le cœur à sa place. On dirait qu'il n'a pas de cervelle et pas une seule de ses pensées n'est bonne ». ² Dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, si un roi n'a pas de dignité, il mérite d'être blâmé. L'exemple typique est Key Kâwûs qui n'est pas protégé par sa royauté, comme le souligne Kazzâzi. ³

En effet, dans l'immense œuvre de Ferdowsî, parmi les rois de la race kiyânide qui régnaient en Iran aucun n'est aussi blâmé que Key Kâwûs. Il est le seul roi qui ne mérite pas sa place. Selon Ferdowsi, « un hôpital serait une place plus convenable pour Kâwûs qu'un palais, car il abandonnait constamment son trône à ses ennemis sans jamais confier à personne ses plans insensés ». ⁴ Il tombe trois fois dans le malheur et dans l'infortune sans que son esprit ne soit devenu plus sage par ces épreuves. La cause principale des fautes de Key Kâwûs est son orgueil pour qui aucun roi n'est son égal. Il dit : « Qui est roi dans ce monde ? qui est digne du trône si ce n'est moi ? C'est à moi qui appartient l'empire dans ce monde et personne n'ose me chercher querelle ». ⁵ Sa mauvaise nature est mentionné comme la coloquinte qui ne cesse de porter de fruit. ⁶ Cet aspect de la nature de Key Kâwûs, nous le voyons dans le récit de Sohrâb, le fils de Rostam, et celui de Siyâwash son propre fils. Dans le récit de Sohrâb, il tourmente Rostam qui se rebelle, quitte le palais en disant: « Quand je suis

¹ Darvîsh Redâ'ali Bayâmeî, *Daftar*, p. 40

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 35

³ Kazzâzi, *Mâz háy-e Râz*, *ibid*, 68-69

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 35

⁵ *ibid*, vol. 1, p. 332

⁶ *ibid*, vol. 2, p. 101

en colère, qui est Kâwûs ? Dieu qui m'a donné la force et la victoire et non pas le roi et son armée ». ¹ Ses proches le considèrent « un roi écervelé dont la parole n'est pas duce quand il est en colère. Il parle, s'en repent sur le champ et fait la paix gracieusement ». ²

Dans le *Shâhnâmeh*, Key Kâwûs ne cesse de multiplier les comportements négatifs. Quand Rostam demande à Key Kâwûs le baume miraculeux qui se trouve dans son trésor, pour Sohrâb, blessé et tombé par le coup de la poignard de son père, Key Kâwûs refuse de le lui donner, persuadé que si Sohrâb restait en vie, il appuiera Rostam. Un Rostam plus puissant sera la cause de la mort de Key Kâwûs.

Selon la tradition yârsân, le trésor de Key Kâwûs, mentionné dans les hymnes possédait l' « *Essence* divine ». Key Kâwûs, malgré tous ces reproches est le seul roi qui possédait le « baume miraculeux ». Les poètes Yârsân ne mentionnent pas de ce baume mais l'argent qui symbolise le côté spirituel de ce trésor :

« *Je suis l'argent du trésor du roi Kawûs*
Je suis la tête prévoyante autour de la lune » ³

De même, dans le récit consacré à Siyâwash, la faute de Key Kâwûs pousse le jeune prince à quitter l'Iran et chercher refuge chez Afrâsiyâb où il trouve la mort. Il laisse encore une fois aller sa mauvaise nature et la graine semée porte un fruit qui est la mort de Siyâwash. ⁴

Key Kâwûs est aussi accusé d'être rebelle à Dieu car il s'élève de la largeur d'une main plus haut qu'il ne doit. ⁵ Sa dureté est la cause de sa solitude. Il est sans ami. Il ne se sacrifie pas pour soulager la peine d'un homme. ⁶ Il est le symbole du roi solitaire, il n'est pas le « bien-aimé », même si il a acquis l'obéissance du peuple.

Si on compare la figure de Key Kâwûs telle qu'elle est mentionnée dans le livre de Ferdowsî et dans les hymnes sacrés yârsân, il existe une différence essentielle. Dans la doctrine yârsân, ce roi ne peut pas être un roi maudit, car il est le porteur de l' *Essence* divine. Il possède la *gloire* divine et il est illuminé :

« *De la pureté du paon*

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 70

² *ibid*, p. 72

³ Darvîsh Fârigh, *Darftar*, p. 22

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2., p. 230

⁵ *ibid*, p. 35

⁶ *ibid*, p. 101

*Mon illumination est l'essence du grain de la pureté du paon
Nous battîmes le tambour de Kâwûs
L'Essence du Roi Nâwis se manifesta du monde caché »¹*

Dans les hymnes yârsân, Key Kâwûs possède un « talisman » qui n'est pas mentionné dans le *Shâhnâmeh*. C'est le talisman qui protège et protégera la vraie religion jusqu'à la fin des Temps:

*« Il n'y a personne pour aider
Il n'y a aucun prévoyant, ni aucun devin
Il y a le talisman de Kâwûs pour la religion
La patte de lion, la patte de paon en colère
Qui cherchent le tumulte et la guerre »²*

Le talisman qui Key Kâwûs possédait et qui est absent dans la version du *Shâhnâmeh* peut être le fameux baume miraculeux mentionné par Ferdowsî. Il nous semble que les deux ont la même fonction de « protecteur » et de « remède ».

Chez les Yârsân, la période de Key Kâwûs est considérée comme une période Parfaite, la période durant laquelle l'Essence divine se manifeste avec son *Haftan* et *Haftawâna* et *Chilltan* :

*« J'étais ami de Chilltan, comme Bla Sheta (Bâbâ Nawis)
J'étais la couronne de Key Kâwûs »³*

Key Kâwûs apparaît une fois comme Shâh Ibrâhîm qui proclame être le porteur de l'essence de Key Kâwûs :

*« Ô Zolâl le paon
Je suis Ibrâhîm, ô Zolâl le paon
Je réagi sous l'ordre de mon Roi
Hoseyn est ma couronne, j'ai l'essence de Kâwûs »¹*

¹ Darvîsh Ibrâhîm 'Abbasvandî, *Daftar*, p. 1

² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 125

³ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 36

La différence entre le personnage de Key Kâwûs raconté dans le *Shâhnâmeh*, et celui qui nous est parvenu par les hymnes yârsân est que dans le *Shâhnâmeh*, Key Kâwûs n'est pas la figure par excellence d'un roi juste, sage et parfait. Il n'est même pas digne de éduquer la « gloire divine » qui est Siyâwash.² Par contre dans les hymnes yârsân, il a toutes ces qualités.

Selon le *Shâhnâmeh*, Key Kâwûs laisse son trône et sa couronne à son petit- fils, à savoir Key Khosrow. Et se retire ainsi de la souveraineté. Mais selon Dinavarî, les gens ont découronné Key Kâwûs et ont choisi Key Khosrow comme roi. Ce dernier a emprisonné son grand- père et Key Kâwûs est mort dans la prison.³ L'événement de la mort de Key Kâwûs est absent dans les hymnes yârsân. Car il continue à vivre par son *essence* qui se manifeste à travers des différents *vêtements transmissibles*.

¹ Shâh Ibrâhîm, *D.P.N.*, p. 13

² Doostkhâh, J., "Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh", dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmâni az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, *ibid*, p. 185

³ Dinavarî., *al-Akhbâr al-Tiwâl*, *ibid*, p. 15

12) Siyâwash

Selon Mohl, l'épisode de Siyâwash est l'un des plus curieux du livre de Ferdowsî.¹ En effet, Siyâwash est un personnage présent dès sa naissance dans la quasi-majorité des récits de Ferdowsî. Son caractère, son innocence, sa beauté physique et son côté héroïque sont un modèle dans les discours des autres personnages du *Shâhnâmeh*. Selon certains chercheurs, Siyâwash incarne aussi la sagesse et la logique.²

Dans le *Shâhnâmeh* et dans la doctrine yârsân, Siyâwash est le fils de Key Kâwûs. Cependant son nom et celui de son père sont indiqués séparément dans l'*Avesta*. Dans aucune partie de ce livre il n'y a de lien de parenté entre ces deux personnes. Il semble que ce lien doit être le résultat de la transformation d'un mythe qui est devenu une sorte de récit religio-mythologique.³ Le récit de Siyâwash, raconté dans les sources pehlevi, correspond à ce qui est raconté dans le *Shâhnâmeh*. Cela peut signifier que cette histoire qui existe dans le *Shâhnâmeh*, devrait avoir des sources organisées et méthodiques.⁴

Tout ce qui est lié à Siyâwash a un côté mystérieux. Son armure n'a rien à craindre de la pointe d'un trait.⁵ Son casque est un casque contre lequel les flèches et les javalots ne peuvent rien.⁶ Il est cité parmi les personnages illustres du zoroastrisme.⁷ Il possédait, selon l'*Avesta*, la gloire divine.⁸

Il est aussi classé parmi les « prince- martyr » de la mythologie du monde iranien et il en est le plus célèbre. Siyâwash, est la figure de l'Homme parfait pour l'auteur de *Shâhnâmeh*. Dans les hymnes yârsân il est désigné comme une entité pure et éternelle comme Darvîsh Shîrkhân Kerendî le précise :

« Je suis Siyâwash le blanc, l'éternel »⁹

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 10

² Râshed Mohassel, « Siyâwash, Mard-e Kherad va Tadbîr » dans *Farhang, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeh, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, pp. 217-238*

³ Doostkhâh, J., « Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh », dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmâni az Farâsiy-e Hezâreh hâ, ibid, p. 183*

⁴ Safâ, *Hemâseh Sorâyi Dar Iran ibid, p. 515*

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 323

⁶ *ibid, p. 326*

⁷ Farvardîn Yasht, *Avesta. Vol. 1, p. 426*

⁸ Zâmyâd Yasht, *Avesta, vol. 1, p. 498*

⁹ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar, p. 14*

Dans la doctrine yârsân, Siyâwash possède encore une autre dimension plus profonde et plus spirituelle, celle de martyr éternel (*Shahîd Azali*). Il est identifié dans les hymnes yârsân au porteur de la même *essence* que Bâbâ Yâdigâr et 'Âlî Qalandar.¹ Et c'est précisément pourquoi Siyâwash est un des personnages mythologiques le plus cité dans les hymnes yârsân.

- Naissance de Siyâwash :

La naissance, la vie et la mort de Siyâwash ont pour fondement un mythe ancien qui fait de lui plus qu'un prince et un héros terrestre, mais un dieu révélé dans un corps humain.²

Nous avons déjà indiqué que selon le *Shâhnâme*, Siyâwash est le fils de roi Key Kâwûs³. Sa mère⁴ est une fille de Tûrân. Gîw et Tûs l'avaient trouvé. Chacun de ces deux héros voulait la prendre pour lui-même et n'arrivant pas à se mettre d'accord, ils vont donc chez le roi Key Kâwûs afin que ce dernier juge. Le roi prend la belle et noble jeune femme pour lui-même. Du côté de sa mère elle est une princesse et du côté de son père elle est issue de la race de Fereydûn. Garsîwaz⁵ le commandant est son grand-père.⁶

Cette princesse devenue la femme de roi Key Kâwûs met au monde un noble enfant. Un bel enfant au visage d'ange par qui le roi Key Kâwûs peut élever son trône au-dessus de la lune.⁷ Le monde est rempli de bruits qui courent concernant cet enfant. Personne ne verra jamais plus un tel visage, une telle chevelure. Key Kâwûs remercie le ciel qui tourne.

Dans une scène décrite dans le *Shâhnâme*, lorsque Sûdâbeh, sa marâtre, demande ses origines à Siyâwash, il dit : « Dieu dans sa *grâce* (*Farr*) m'a créé tel que je suis ». ⁸ Siyâwash ne parle ni de son père Key Kâwûs ni de la femme qui était sa mère. Il dit « Dieu m'a créé », comme si sa naissance s'est faite sans intermédiaire.⁹ Dans la foi yârsân, c'est le cas de Bâbâ Yâdigâr aussi. Lorsqu'on évoque la naissance de ce personnage, on ne mentionne pas son père ni sa mère- même si une certaine Dâda Sârî est considérée comme sa mère.

¹ voir : Sûrî, M., *Sorûd hay-e Dinî Yârsân*, *ibid*

² Doostkhâh, "Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh", *ibid*, p 192

³ *Bundahesh*, *ibid*, p. 151, pour ce lien de parenté dans l'Avesta voir « Key Kâwûs » dans ce même travail

⁴ Pour la mère de Siyâwash, voir. Doostkhâh , *ibid*, pp. 181-223

⁵ Garsiwaz, Frère de Afrâsiyâb. Son nom n'est pas indiqué dans les hymnes de Yârsân

⁶ *Shâhnâme*, vol. 2, p. 111

⁷ *ibid*, p. 112

⁸ *ibid*, p. 123

⁹ Doostkhâh, J., *ibid*, p. 209

La beauté de Siyâwash semblable au soleil qui caractérise son personnage se réincarne, dans les hymnes yârsân, dans le personnage de Bâbâ Yâdigâr. Ce dernier est appelé : le « bien-aimé de haut de soleil » (*Yâr-e Zarda Bâm*).¹

Dès le début de son histoire dans le *Shâhnâmeh*, tous ceux qui savent lire la bonne fortune à travers les calculs des mouvements du ciel sublime savent que l'avenir de cet enfant est tragique, les astres lui sont hostiles. Ils s'attristent de savoir que la fortune ne veille pas sur lui. Ses qualités ne lui causent que des malheurs.²

Ce n'est pas le cas de Bâbâ Yâdigâr même s'il est lié dans la chaîne des martyrs. Selon la tradition yârsân, on sait qu'il est le « martyr éternel » depuis le jour de la création.

On trouve la même tragédie dans le cas de Hoseyn (mort 608), le troisième imâm shî'ite massacré avec tous ses compagnons, dans une bataille inégale sans distinction d'âge et de sexe. Dans la tradition yârsân, Hoseyn est considéré aussi comme l'incarnation de Siyâwash. Le destin tragique du « *Martyr de Karbalâ* » constitue sans doute un tournant dans l'histoire du shî'isme. En effet la vie de Siyâwash, de Hoseyn, et de Bâbâ Yâdigâr correspond. Par son exploit édifiant, Hoseyn, petit-fils vénéré du Prophète, devient un exemple pour les shî'ites, mais aussi pour toute la communauté musulmane : le refus d'une vie d'humiliation, le courage devant la souffrance, le mépris de la mort, la dignité.³ De plus, pour certains fidèles, Hoseyn n'était pas mort et n'avait pas connu de souffrance puisqu'il aura été enlevé au ciel par Dieu avant la bataille. Doctrine minoritaire vite oubliée avec le temps.⁴ Pourtant cette doctrine existe dans une autre forme chez les yârsân.

Les traditions shî'ites citent le cas d'imâm Hoseyn. Depuis sa naissance, le Prophète Mohammad savait que son petit-fils sera martyrisé par les infidèles oppresseurs. Siyâwash et Hoseyn, sont martyrisés par l'injustice et l'infidélité des hommes.

Selon la tradition yârsân ces personnages sont nés pour être des martyrs. Tous les personnages qui font partie de la martyrologie yârsân d'Abel jusqu'aux Îraj, Siyâwash, Hoseyn, Bâbâ Yâdigâr, Mansûr Hallâj (mort 922), 'Imâd al-Dîn Nasîmî (mort 1417), 'Âli Qalandar (né 1434 ?) et Teymûr Bânyârânî (né 1830 ?) sont destinés à sacrifier leur corps éphémère. On constate le même phénomène dans le christianisme lorsque Jésus est sacrifié pour sauver l'humanité. A ce propos un des hymnes sacrés yârsân cite ces personnages :

« Ô 'Âli Qalandar, le martyr de la voie de Bien-aimé

¹ Le dernier village avant d'arriver au tombeau de Bâbâ Yâdigâr porte le même nom.

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 112

³ Amir-Moezzi, M.A., Jambet, C., *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, pp.50-53

⁴ *ibid.*, p. 53

Dans chaque vêtement transmissible, il a sacrifié sa tête pour l'aveu¹
Ô le Fidèle de haut du soleil, martyr de la voie de Bien-aimé
Ô Yâdigâr de Bien-aimé, il a sacrifié sa tête pour l'aveu
Ô Îraj de Bien-aimé, le martyr de la voie de Bien-aimé
Ô Siyâwash fils des Kiyânides, martyr de la voie de Bien-aimé
Ô H_uoseyn le dorloté, martyr de la voie de Bien-aimé
Ô le martyr de la voie de Bien-aimé, il a sacrifié sa tête pour l'aveu
Ô Seigneur, le chef, le martyr de la voie de Bien-aimé
Ô le dorloté des fidèles, il a sacrifié sa tête pour 'aveu
Ô le premier martyr, martyr de la voie de Bien-aimé
Dans chaque vêtement transmissible, il a sacrifié sa tête pour l'aveu
Ô le martyr éternel, le martyr de la voie de Bien-aimé
Ô Abel le dorloté, il a sacrifié sa tête pour l'aveu »²

Selon le *Shâhnâmeh*, quand Key Kâwûs apprend le destin de son fils, il le confie à Rostam. Ce dernier l'emporte dans son pays, le Zâbolestân où il lui enseigne le juste et les devoir du trône et de la couronne, les arts de la paroles et ceux de la guerre. Il lui enseigne toutes les vertus. Siyâwash n'a plus d'égale parmi les grands.³ Pourtant Siyâwash est encore loin de l'Homme parfait et impeccable. Ce sera son retour auprès de son père qui lui donnera la possibilité de montrer son visage caché, l'aspect spirituel de son personnage.

- Le test de feu, l'initiation de Siyâwash :

Quand Rostam l'amène auprès Key Kâwûs, tout le monde est étonné par les qualités humaines de ce prince. Une seule personne est perturbé par la beauté de ce gens prince : sa marâtre Sûdâbeh. Elle est l'un des personnages les plus maudits de *Shâhnâmeh* dont le nom n'est pas indiqué dans les hymnes yârsân. Fille du roi de Hâmâvarân devenue l'épouse de Key Kâwûs, Sûdâbeh symbolise la concupiscence, la convoitise, l'ambition et l'arrivisme. Elle tombe amoureuse de son beau-fils Siyâwash. Elle essaie de séduire Siyâwash mais celui-ci

¹ Ce vers est la partie répétitive du poème qui se répète après chaque vers par le public présent dans la cérémonie de Jam

² Cet hymne ne se trouve pas dans les hymnes mis en écrits, mais il est chanté dans le Jam, accompagné de tanbûr, surtout à la ville de Sahneh et son entourage.

³ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 113

refuse de trahir son père et de faire l'alliance avec le diable.¹ Dépitée, Sudâbeh l'accuse de trahison auprès de Key Kâwûs, ce qui le contraire fortement. Cet épisode de *Shâhnâmeh* est absent dans les hymnes yârsân.

C'est après cette scène que le concept de l'innocence est lié à la personne de Siyâwash. Il est obligé de traverser le feu pour prouver son innocence. Selon le *Shâhnâmeh*, on élève sur la plaine deux tas de bois. On laisse au milieu un passage tel qu'un cavalier pouvait à peine traverser à cheval. Siyâwash est sûr de lui-même et il est soumis à la fortune. Il dit à son père : « Ne crains rien ! Car c'est ainsi que l'a voulu la rotation du ciel. Ma tête est maintenant couverte de honte et d'ignominie ; la délivrance m'attend si je suis innocent ; mais si je suis coupable de ce crime ; Dieu m'abandonnera. Grâce à la force que me donnera Dieu, mon cœur ne faillira pas devant la montagne de Dieu ».² Puisque le corps de Siyâwash est pur comme le feu, le feu ne va pas le brûler.³

Siyâwash traverse le feu, l'élément sacré que ne touche pas les innocents et les saints.⁴ Il en sort avec son cheval ; le cavalier et sa robe sont intacts. On dirait qu'il porte un lis sur sa poitrine. Siyâwash, a échappé aux flammes de cette montagne de feu et déjoué tous les desseins de ses ennemis, il prouve ainsi son innocence et son caractère pur se forme.

Selon la tradition yârsân, le feu ne le touche pas, parce que Siyâwash est issu du feu comme le dit Darvîsh Shîrkhân Kerendî :

« Il déchire le rideau qui cache le secret du monde

Siyâwash qui est au sein du four du soleil qui brille depuis les temps immémoriaux

Siyâwash m'a fait atteindre la gloire

L'essence est une seule Essence »⁵

Cette scène du « test de feu » se répète après la naissance miraculeuse de Bâbâ Yâdigâr, qui incarnera Siyâwash dans des cycles suivants. Selon la tradition yârsân, un jour Sultân Sahâk prend la canne de la main de Shâh Ibrahim, qui à l'époque était un gamin, et la donne à Pîr Ismâ'il Kuhlânî afin que ce dernier la plante dans le jardin. Quelque temps plus tard, la canne devient un grenadier. Des années se passent et le grenadier donne ses fruits. Les gens cueillent les grenades et les amènent respectueusement au Sultân Sahâk. Sur l'ordre de ce

¹ *ibid*, p. 122

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 131

³ Meskoob, Sh., *Sûg-e Siyâwash*, Enteshârât-e Khwârazmî, Téhéran, 1350/1971, p. 51

⁴ Comme on voit dans l'histoire de Abraham

⁵ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 19

dernier, un *Jam* s'organise dans le couvent. Après la cérémonie, ceux qui sont présents se partagent les grenades et chacun prend sa part et s'en va. Dâda Sârî, la fille de Pîr Mîkâ'il Dodânî vient au couvent faire le ménage. Dans ce lieu sacré elle trouve un pépin de grenade et elle le mange. Peu de temps plus tard, elle tombe enceinte. Comme elle était une fille non mariée, son entourage la soupçonne. Pendant l'accouchement on se réunit autour d'elle et Dâda Sârî met au monde son enfant. Trois jours plus tard, Sultân Sahâk confie l'enfant à Dâwid pour qu'il le jette dans le feu du four, afin de prouver l'innocence de Dâda Sârî. Au bout de ces trois jours, tout le monde va vers le four avec Sultân Sahâk pour découvrir le secret de cet enfant. Sultân Sahâk ordonne à Dâwid d'enlever le couvercle du four. Dâwid lève le couvercle et l'enfant Bâbâ Yâdigâr, se met debout et salue Sultân Sâhâk qui le revêt en vêtement de « souvenir : *yâdigârî* »¹. Il lui passe son propre vêtement et l'enfant obtient le rang du Sultân Sahâk, car il a pu passer l'examen de l'innocence.²

L'épreuve traversée par Siyâwash et Bâbâ Yâdigâr est considérée comme un miracle et prouve la dimension surnaturelle et divine de ces deux personnages. En ce qui concerne Bâbâ Yâdigâr, personne n'en parle plus. Ce n'est pas le cas de Siyâwash. Sudâbeh qui avait été accusée, est persuadée que Siyâwash avait employé les arts magiques de Zâl et c'est pourquoi le feu ardent ne l'a pas dévoré. Elle est sûre que Siyâwash a réussi le test par la sorcellerie.³

Une fois l'innocence de Siyâwash prouvée, Sudâbeh doit donc être châtiée. A ce moment du récit, l'auteur de *Shâhnâmeh* montre une autre dimension de la personnalité de Siyâwash : sa clémence. Quand le roi Key Kâwûs décide de châtier sa femme coupable, Siyâwash intervient pour demander le pardon pour cette femme. Siyâwash devient le symbole de la miséricorde et de la clémence. Cet aspect de sa personnalité est bien indiqué dans les hymnes yârsân :

« Ô mon ami miséricordieux, ô mon ami miséricordieux
 Ô le bien-aimé de Sultân, l'ami miséricordieux
 Ô Îraj, ô Yâhyâ, ô Sîyâwakhsh »⁴

¹ Dans la tradition yârsân, ce vêtement est appelé « Barg-e Yâdigârî », (Feuille de souvenir). Le concept de feuille existe aussi dans le mythe de Siyâwash, / voir Doostkhâh, J., "Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh", *ibid*, notes de bas de pages 68, p. 218

² *D.P.A*, pp. 172-173/ *D.N.Y.*, pp. 127-128

³ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 133

⁴ Seyyed Abu al- Vafâ, *D.G.H.*, p. 478

L'histoire de Siyâwash dans le *Shâhnâmeh* se poursuit avec le départ du jeune prince, accompagné par son précepteur Rostam à la tête de l'armée d'Iran, pour combattre Afrâsiyâb, qui a attaqué l'Iran. Siyâwash veut par ce départ- qui marque la fin à sa vie et le rend immortel- s'éloigner de la cour de son père. Ce départ, tel qu'il est dans le *Shâhnâmeh* est indiqué dans la tradition yârsân par Shâh Ibrâhîm :

« Mon frère Yâdigâr était la manifestation de Siyâwash

Il a été monté sur sa monture noire fougueuse

Il tourna le dos et quitta l'Iran

Il fut tué par roi Afrâsyâw »¹

Quand l'armée de Siyâwash s'approchait de celle d'Afrâsiyâb, ce dernier a eu un songe. Il voit la pleine remplie de serpents, la terre couverte de poussière, le ciel plain d'aigles. La terre est une masse sèche, on aurait dit que le ciel, depuis que le monde existe ne lui avait jamais montré la force. La tente d'Afrâsiyâb était dressée vers les confins de la pleine et entourée d'une armée de braves. D'un coup un grand vent se lève qui fait voler la poussière et qui projette à terre son étendard. De tous côtés coulent des ruisseaux de sang qui renversent les tentes et leurs encintes. Il voit un nombre incalculables de ses braves la tête coupée et le corps jeté à terre. Il voit une armée iranienne que se précipite comme un ouragan. Il se voit arraché de son siège, tout seul. Un jeune homme s'élance pour le couper un deux de son épée.² Ce jeune n'est autre que Siyâwash fils de Key Kâwûs.

Afrâsiyâb raconte son songe aux sages et reçoit leur interprétation : A la tête de l'armée d'Iran, marche un fils du roi. Il a été envoyé par le roi Key Kâwûs qui espère, d'après son horoscope, que son fils détruira le royaume d'Afrâsiyâb. Si Afrâsiyâb accepte le combat avec Siyâwash le sang rendra la face du monde rouge comme du brocart. Siyâwash ne laissera pas un seul Turc en vie, et Afrâsiyâb se repentira de lui avoir fait la guerre. Et même si Siyâwash mourrait de la main de roi Afrâsiyâb, le trône ne resterait pas dans le pays de Tûrân et la terre se remplirait de discorde, de combat et de vengeance au sujet de Siyâwash.³

Comme on peut le voir, en ce qui concerne Siyâwash, tout est prévu, prédit et miraculeux. Il est imbattable sur le champ de batail. Et s'il tombe, alors la discorde régnera sur le monde, le sang coulera au sujet de son vengeance. Ses meurtriers ne seront jamais

¹ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 608

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 142

³ *ibid*, p. 143

pardonnés. Il ne mourra pas. Il sera toujours présent, par son esprit et par son corps. Son corps se réveillera pour la vengeance et détruira le trône de l'injustice. Tout cela est bien indiqué dans les hymnes yârsân par Pîr Hâtam Hamedânî :

*« A Espîjâb, à Espîjâb,
La Cour de mon Roi s'installa à Espîjâb
Mon Roi était Key Kâwûs son visage était comme le soleil
La guerre commença sous son ordre
Tahamtan se battit contre Afrâsiyâb
Dans les vallées et les montagnes
Ainsi Farâmarz tonna, comme un tonnerre
Il battit l'armée de Sokheh et celle de Warâzâ
Le sang des meurtriers (de Siyâwash)
Coula comme le fleuve de Parâw
Le corps de Siyâwash se réveilla
Et fut touché par la grâce de mon Seigneur (Mowlâ) »¹*

Après avoir écouté l'interprétation des sages, Afrâsiyâb sait à présent que ni lui, ni Siyâwash ne perdront la vie dans la lutte. Les peuples seront délivrés des discordes prédites par les sages. Il décide donc de ne pas envoyer son armée pour combattre Siyâwash. ainsi Key Kâwûs n'aura pas de vengeance à exercer contre lui. La terre ne sera pas remplie de discordes inévitables.²

Afrâsiyâb tient conseil avec les grands et il envoie son frère comme messager auprès de Siyâwash et lui demande la paix. Siyâwash accepte la demande de paix d'Afrâsiyâb et conclut un traité. Il exige qu'il se retire d'Iran et réclame cent hommes liés à Afrâsiyâb par le sang, pour otages et garants de leur promesse.³ Afrâsiyâb accepte toutes les conditions de Siyâwash, qui envoie Rostam auprès de Key Kâwûs pour l'informer de son traité.

Le destin joue bien son rôle car Key Kâwûs n'accepte pas le comportement de son fils. Il démet Rostam de ses fonctions, qui commandait l'armée de Siyâwash et le renvoie dans le Sistân. Puis il ordonne à Siyâwash de repartir en guerre et lui envoyer les otages. Mais Siyâwash qui est l'Homme parfait n'accepte pas de violer son traité même au prix de la perte

¹ Pîr Hâtam Hamedânî, S.S., p. 71

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 143

³ *ibid*, p. 148

du trône du pouvoir. Car pour lui : « Dieu le Créateur est l'asile, la terre est son trône et le ciel est sa couronne ».¹ Siyâwash, avait déjà prouvé son innocence. S'il insiste de ne pas violer son traité c'est parce qu'il a donné sa « parole ». Si cette décision augmente la dimension spirituelle de sa personnalité, elle est celle de l'homme de lumière.

Il renvoie les otages à Afrâsiyâb et laisse le commandement de son armée à Bahrâm, fils de Gûdarz. Il demande à Afrâsiyâb de lui ouvrir un chemin pour lui permettre de se rendre là où Dieu lui aura assigné une demeure dans un pays où son nom restera caché. En effet, Siyâwash quitte la lumière, le pays d'Iran, et entre dans l'obscurité du Tûrân, le pays sombre. C'est un voyage obligé pour Siyâwash, le voyage durant lequel il accomplira sa mission essentielle qui est donner la naissance à l'illustre Key Khosrow, comme l'indiqué le *Shâhnâmeh*. Il deviendra aussi martyr, l'aspect important de la personnalité de Siyâwash chez les Yârsân.

Afrâsiyâb accepte volontairement la demande de Siyâwash et c'est ainsi que l'obscurité accueillie la lumière absolue à son sein. Car le pays de Tûrân est le symbole de l'obscurité et Siyâwash est la figure de la lumière dans la mythologie iranienne.

Siyâwash s'installe dans le pays de Tûrân. Il prend d'abord Jarîreh, la fille de Pîran, le vizir d'Afrâsiyâb, pour épouse. C'est cette fille qui donnera naissance à Forûd, le premier fils de Siyâwash.² Sur le conseil de Pîrân, devenu son confident, Siyâwash épouse ensuite Farangîs, fille d'Afrâsiyâb. Ce mariage est une autre dimension de la profondeur spirituelle de personnage de Siyâwash, celle de donner la naissance à la *Lumière* qui sauvera le monde et le purifiera de l'injustice par une fille qui est liée par le sang à la figure qui symbolise le mal absolu, Afrâsiyâb.

Le roi de Tûrân donne une province à Siyâwash, où il va bâtir deux villes. Il est respecté et aimé par les Turcs. Mais Siyâwash connaît son avenir et sait que l'obscurité de pays où il a trouvé asile ne supportera pas longtemps les rayons de sa lumière. A ce propos il dit à Pîrân : « La rotation du ciel sublime afflige et trouble mon âme. Tous ceux que j'ai accumulés et multipliés tomberont entre les mains de mes ennemis. Il m'arrivera malheur sur malheur et la mort m'atteindra ».³ Il précise que ni lui, ni ses enfants, ni un noble héros de sa

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 158

² Les hymnes yârsân ne parlent ni de Pîran, ni de Jarîreh ni de Forûd. Il reste comme un point ambigu dans les hymnes, car Pîrân, fils de Weyseh, est un des personnages centraux parmi les personnages Turcs de *Shâhnâmeh*. Il est un des rares personnages turcs après Aghrirath, le frère d'Afrâsiyâb, tué par ce dernier, qui est admiré par l'auteur de *Shâhnâmeh*. Jarîreh, fille de Pîrân, devenue la femme de Siyâwash est une figure marginale dans le *Shâhnâmeh*. Mais, elle y a une présence par son lien familial avec Siyâwash. Cependant elle est complètement ignorée dans les hymnes. C'est le cas de Forûd aussi. Son histoire et son destin tragique ne sont pas indiqués dans les hymnes yârsân.

³ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 184

famille ne pourront jouir de sa fortune. Son trône deviendra le siège d'Afrâsiyâb et la mort se hâtera de le dévorer. Lui qui est innocent.

Afrâsiyâb envoie son frère, à savoir Garsîwaz, auprès de Siyâwash. Lorsqu'il revient de son voyage, il calomnie Siyâwash et prépare le siège pour lui. Afrâsiyâb se met en campagne contre Siyâwash.

Siyâwash a un songe. Il voit une grande étendue d'eau et sur l'autre rive une montagne de feu. Le bord du fleuve est occupé par des cavaliers armés. D'un côté le feu monte en tourbillons et consume Siyâwashgard, la ville bâtie par Siyâwash. Il voit Afrâsiyâb devant lui au haut d'un éléphant. D'un côté l'eau de l'autre le feu. Afrâsiyâb le voit, son visage devient sombre et attise le feu déjà si ardent.

Après avoir eu ce songe Siyâwash dit à sa femme Farangîs qu'elle mettra au monde un enfant illustre et que le noble arbre de son corps portera du fruit et donnera un roi au monde. Il faut donner à cet enfant, qui portera haut la tête, le nom de Key Khosrow. Il dit aussi qu'on lui coupera sa tête innocente et le sang de son corps formera un diadème. On ne le mettra pas en bière, on ne creusera pas un tombeau, on ne l'ensevelira pas dans un linceul et personne ne va pleurer sur lui. Enfin, il reposera sous la terre comme un étranger,¹ la tête séparée du corps par l'épée.²

On voit que tout est prédit et prévu. L'avenir est déterminé dans le songe et Siyâwash le sait. Il sait ce que la fortune lui réserve.

Selon la doctrine yârsân, ceux qui sont liés à la chaîne prééternelle de martyr, ont la même fin. A ce propos, les textes yârsân disent : « Dès le début de la création, quand l'Homme accepta et confia la Divinité de Son Créateur et rentra dans l'existence, en tant que la créature parfaite, et commença à sa mission en tant que le calife divin, le concept de la « livraison de la tête » commença aussi. Ce concept commença par le martyr d'Abel, fils d'Adam. Le premier sacrifice a été exigé du Possesseur de la générosité et l'arbre de l'amour a été irrigué du sang vert d'Abel. Ce sacrifice abélien se poursuit par le martyr de Yahyâ (Jean baptiste), Siyâwash, Hoseyn b. 'Ali, Mansûr al-Hallâj, 'Imâd al-Dîn Nasîmî, 'Ayn al-Qodât Hamadânî, Shahab al-dîn Sohrawardî, Bâbâ Yâdigâr, 'Âli Qalandar et finalement Shâh Teymûr Bânyârânî. Et il continue jusqu'à la dernière apparition de l'Essence divine ».³ Ce concept fonction comme un pivot dans la doctrine yârsân. Il est mentionné dans plusieurs hymnes :

¹ le mot « étranger », est un mot technique dans la littérature chi'ite. Il est lié au personnage des imams. Ils sont considérés comme « étranger » sur la terre.

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 207-208

³ Mosha'sha'i, S.M., Introduction à *Kalâm-e Shâh Teymûr Bânyârânî*, s.d., s.l., exemplaire inédit, p. 1

« *Yâdigâr dit « Je suis le fidèle »*

Je m'honore grâce à toi ô mon fidèle compatissant

...

J'étais Yahyâ, fils de Zakaria

J'étais Yûnes (Jonas) dans la mère, dans le ventre du poisson

J'étais Hoseyn, tué dans le désert de Karbala

Mon cri reste depuis le jour prééternel

Le sang du Siyâwakhsh s'enthousiasme

A Sarâna,¹ le lieu éternel, Chilltan crient

Il est dit à Fârigh que : au jour du jugement dernier

Son Seigneur sera Heydar, l'échanson de la source paradisiaque (Kothar) »²

« *Ô Yâdigâr de Yâr*

Je recours à toi ô Yâdigâr de Yâr

Ô, l'essence de l'Essence pure, ô le commandeur

Ô le bien-aimé de Créateur

Ô le guide de Chilltan, habillé en vert, ô le lumineux

Ô le trésor éternel, celui qui sait tout et entend tout

Ô le propagateur de toutes les religions, le roi des rois

Ô Jamshîd dirigeant de Jam, ô le signe pour des égarés

Ô Îraj, ô Yahyâ, ô Siyâwash

Ô Hoseyn, le martyr de Karbala »³

- Le Meurtre de Siyâwash et le Sang-de-dragon :

Aucune mort n'a eu une telle influence que celle de Siyâwash.⁴ Mais son destin était prédit et prévu. Sa renaissance est liée à son martyre. C'est la même doctrine qu'on trouve

¹ Sarâna, le village où se trouve le tombeau attribué à Bâbâ Yâdigâr

² Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 28

³ *ibid*, p. 75

⁴ Doostkhâh, J., "Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh", *ibid*, pp. 192-193

chez les shi'ïtes pour le martyr de Karbalâ.¹ Le sang de Siyâwash rempli le monde et coule dans les veines de tous.²

Selon le *Shâhnâmeh*, la guerre éclate entre l'armée de Siyâwash et celle d'Afrâsiyâb. Jusqu'à aucun des Turâniens n'avait osé approcher de Siyâwash et encore moins l'attaquer sur le champ de bataille. L'aspect héroïque de sa personnalité et sa bravoure sont aussi indiqués dans les hymnes yârsân :

« *Siyâwakhsh le commandant les a coupé en morceaux* »³

Mais son sort était décidé. Finalement il fut blessé par des flèches et des lances et il tombe de haut de son cheval. Gorûy fils de Zereh lui lie les mains derrière le dos et l'amène devant d'Afrâsiyâb.⁴ Sur l'ordre de Afrâsiyâb, Gorûy retourne sur le champ. Il s'approche de Siyâwash et le saisie par cheveux. Il prend le poignard de Garsiwaz et sépare la tête de Siyâwash de son corps. Le sang coule dans le vase d'or placé devant lui. Gorûy porte ce vase dans l'endroit indiqué par Afrâsiyâb qui avait dit : « Emmenez-le loin de la route, trancher lui la tête avec l'épée dans un lieu stérile où jamais plus plante ne poussera ; répandez son sang sur cette terre. Faites le promptement ».⁵ Gorûy égorge Siyâwash, aussitôt naît de ce sang une plante à l'endroit où le vase a été renversé. Cette plante est appelée Sang de Siyâwash (sang-de-dragon).⁶ Selon la doctrine yârsân, la goutte de son sang qui a la saveur du vin divin est en constante ébullition et s'incarne dans les corps des purs :

« *Mon sang est le goût du vin du Tout- Puissant*

Mon sang est une goutte de sang de Siyâwakhsh »⁷

« *La preuve du Tout-puissant, le Créateur du monde, c'était moi*

La goutte bouillante du sang de Siyâwakhsh, c'était moi »⁸

Son sang reste toujours présent et vivant :

¹ Khâleqî Motlaq, J., "Anâsor-e Drâm dar Barkhî az Dâstân-hây-e Shâhnâmeh", dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh. (éd.), éd. *Tarî*-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/2002, pp. 90-91

² Meskoob, Sh., *Sûg-e Siyâwash*, *ibid*, p. 40

³ Hamzeh Khormâlî, *D.G.H.*, p. 60

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 211

⁵ *ibid*, p. 211

⁶ *ibid*, p. 216

⁷ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 126

⁸ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 140

*« Seulement Rakhsh peut supporter cette couronne de paon
Pour le sang de Siyâwakhsh
Le sang de Siyâwakhsh est toujours présent
Entre l'échanson et la Bougie »¹*

« J'ai vu le sang même de Siyâwakhsh »²

Le sang de Siyâwash, est considéré, comme celui de Hoseyn, le sang pur, ou le sang du sang :

*« C'est le sang du sang
C'est ainsi que mon sang, est à côté de « sang du sang »
Il est ainsi dans le vêtement transmissible, comme celui du Siyâwakhsh
Khosrow est dans ce vêtement transmissible, qui est un signe
Rostam est encore en guerre »³*

Dans la littérature shî'ite, l'imâm Hoseyn, est appelé comme le sang de Dieu « *Thâr Allâh* », d'où l'importance de faire couler son sang. En ce qui concerne Bâbâ Yâdigâr, nous avons déjà signalé qu'il reçoit le vêtement de Sultân Sahâk, c'est-à-dire sa propre *Essence* et devient le lieu par excellence de la divinité qui est Sultân Sahâk. Quand son sang se répand c'est le sang divin qui coule comme c'est le cas pour Hoseyn. Les poètes Yârsân lui consacrent plusieurs vers. Ce sang depuis qu'il a coulé, ne s'arrêtera pas de bouillir. Il est désigné comme un océan orageux, une mer illimitée. La littérature yârsân consacre plusieurs vers au concept du sang de Siyâwash :

*« Mon frère (Yâdigâr) était Siyâwash
Son sang bouillonnait »⁴*

*« Le sang de Siyâwash bouillonna encore
A ce moment, la mer illimitée sera orageuse »⁵*

¹ Darvish Pîr Weys, *Daftar*, p. 13

² Darvish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 40

³ Darvish Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 11

⁴ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 627

⁵ Darvish Begmorâd Gahwârî, *Daftar*, p. 10

*« Un cavalier croyant qui est sur sa selle
Dissipera le monde
Quel cavalier ! il viendra de droite
Et invitera tout le monde à une seule religion
Toutes les choses sont en son pouvoir
Il n'a aucune peur et ne pense qu'à sa mission
Le sang de Siyâwash brouillonnera dans le monde de colère »¹*

*« C'est le moment que le tumulte tombe dans les villes
Que morts certains commandants
Que le monde soit détruit par l'inondation de Jeyhûn (l'Oxus)
Que les esclaves soient libres
Le coup de Dholfaqhâr, tumulte aux deux têtes
Le cri de mon Seigneur, la guerre de Kheybar
...
Que le sang de Siyâwakhsh trouve encore l'ébullition »²*

*« Ô Shokr, toi et l'amour de Pîr le tenu blanc
Ils sont en ébullition pour le sang de Siyâwûsh »³*

-Les bourreaux de Siyawash :

Un autre sujet cité dans les hymnes yârsân : ce sont les « bourreaux » de Siyâwash qui apparaissent sans leur donner des noms. Dans quatre groupes de vers, les auteurs évoquent ces bourreaux :

*« Siyâwash est tombé entre les mains de bourreaux
Je suis celui qui dirige la guerre sainte »⁴*

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, p. 57

² Darvîsh Tahmâs Gahwâreî, *Daftar*, p. 32

³ Darvîsh Shokr, *Daftar*, p. 2

⁴ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 575

« Des prompts bourreaux

Ils ont fait couler le sang de Siyâwash »¹

Dans la version de *Shâhnâme*, il y a trois personnages, à part Afrâsiyâb lui-même, qui sont coupables du meurtre de Siyâwash. Le premier est Garsîwaz, le frère d'Afrâsiyâb qui sème le grain de l'haine au cœur de roi de Tûrân. Puis Damûr et Gorûy. D'après le *Shâhnâme*, quand Afrâsiyâb envisageait le meurtre de Siyâwash, ces deux personnages s'approchent d'Afrâsiyâb et lui disent : « Ne recule pas ainsi devant la mort de Siyâwash. Détruis ton ennemi. Brise le cœur de ceux qui ont voulu te faire du mal ». ² Et puis c'est Gorûy qui se charge d'égorger Siyâwash avec le poignard de Garsîwaz. Le *Shâhnâme* ne relate pas la mort de Damûr, mais raconte la fin de deux autres. Garsîwaz a été attrapé et coupé en deux avec son frère Afrâsiyâb sur l'ordre de Key Khosrow. Gorûy, lorsqu'il se bat contre Gîw, celui-ci le capture vivant et l'amène devant Key Khosrow. Key Khosrow ordonne que l'on écartèle Gorûy avec des cordes d'archer. Les jointures de son corps une fois disloquées, on lui tranche la tête. ³

Dans les hymnes yârsân, il est demandé au Roi du monde de procéder à l'arrestation des meurtriers de Siyâwash, :

« Ô Roi, manifeste- Toi

Manifeste- Toi du trésor caché

Amène nous la Coupe de Chilltan

Cette obscurité nous rende aveugles

La clé du couvent des mages du monde caché, ne servira pas les sceptiques

(Ô Roi) assemble le tribunal de Sîyâ (Siyâwash)

Attrape le bourreau de Siyâwash »⁴

«La guerre pour (la vengeance de) celui qui s'habille en noir (Siyâwash) est terrible

Le meurtre de son meurtrier est de la main du monde caché »⁵

« Ma clameur augmente

¹ Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 31

² *Shâhnâme*, vol. 2, p. 212

³ *Shâhnâme*, vol. 3, p. 319

⁴ Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 10

⁵ Darvîsh Mollâ Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 37

Pour le sang de Siyâwakhsh ma clameur augmente

Je prépare une flèche à mon arc

Elle vient du monde caché dont je suis ivre »¹

- La vengeance de Siyâwash / La guerre sainte :

« Il (Roi-Aigle) est en colère à cause de sang de Siyâw »²

La vie de Siyâwash se termine comme nous venons de le décrire. Malgré cela Siyâwash demeure présent dans le *Shâhnâmeh*, car après la mort de Siyâwash débutent les guerres les plus sanglantes entre l'Iran et le Tûrân, au cours desquelles de nombreux héros perdent la vie. La mort de Siyâwash va « semer la haine »³ et ouvrir « la porte de la vengeance et de la guerre »⁴. Tout le monde semble être au courant du « fruit » de cet acte :

« Le sang de Siyâwakhsh est (la cause de) la guerre

C'est le malheur pour le pays de Rûm et pour Afrâsiyâw »⁵

Siyâwash connaît le destin du monde après sa mort. Il connaît ceux qui vont le venger. Il dit donc à sa femme que : « Rakhsh de Rostam foulera la terre de ses sabots. A partir de ce jour et jusqu'au jour de la résurrection tu ne verras que des massues et des épées tranchantes employées à me venger ». ⁶

Comme dans le *Shâhnâmeh*, les hymnes yârsân parlent de Rostam comme l'acteur principal de la vengeance de Siyâwas. De plus, dans ces hymnes Rostam est désigné comme le vengeur du sang de imâm Hoseyn aussi. Nous citons ici ces hymnes :

« J'ai eu la permission de Celui qui dirige le Jam

Il m'a montré l'Essence Unique et les trois bougies

Rostam bougea et conduit Rakhsh

Pour aller venger le sang de Siyâwakhsh ⁷ »

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 12

² Darvîsh Shîrkhân Weys'alî, *Daftar*, p. 13

³ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p.233

⁴ *ibid*

⁵ Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 18

⁶ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 208

⁷ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 32

*« J'ai vu celui qui est prêt à venger le sang de Siyâwakhsh
J'ai vu le cavalier de Dâwid, propriétaire de Rakhsh »¹*

*« Rostam est prêt, il est monté sur Raksh
Celui qui a vengé le sang de Siyâwakhsh »²*

*« Je suis le connaisseur, Je suis celui qui possède l'argent, Je suis Benyâmîn
Je venge le sang de Siyâwakhsh »³*

*« Celui qui chevauche Rakhsh vengera
Le sang du roi Hoseyn (qui est comme celui de) et Siyâwakhsh »⁴*

*« Je n'exagère pas sur l'essence du Benyâmîn
Ô les fidèles, Rostam, tout seul, avec son Rakhsh
Il fait la guerre pour la vengeance du sang du Siyâwakhsh »⁵*

*« C'est le moment, afin que mon Bien-aimé vienne vers moi
L'épée tranchante de la guerre sainte à la main
Rostam demande le fonds de l'essence du Siyâ (Siyâwakhsh) »⁶*

*« Rostam monta sur Rakhsh enivré
Il pris sa grande massue à la main
Il mit son armure de tigre
Il mit son bouclier spirituel sur la tête
Il éperonna Rakhsh au champ de bataille
Il se battit pour le sang de Siyâwakhsh »⁷*

*« L'histoire de Sohrâb, (et) le sang de Siyâwakhsh
Doivent être réglés par Rostam et Rakhsh »¹*

¹ Darvish Ojâq Bayâmei, *Daftar*, p. 94

² Darvish Dûstah, *Daftar*, p. 9

³ *ibid.*, p. 41

⁴ *ibid.*, p. 45

⁵ Darvish Tahmâs Gahwâreî, *Daftar*, p. 22

⁶ Darvish Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 12

⁷ Darvish Rostam Bâbâjânî, *Daftar*, p. 10

*« Le sang du roi Hoseyn, comme celui de Siyâwakhsh
Sera vengé par celui qui est monté sur Rakhsh »²*

*« Ô mon cœur, il est arrivé
Ô mon cœur, il est arrivé de la part de mon Bien-aimé
Le crépuscule du matin s'ouvre miraculeusement
C'est le secret des secrets, c'est notre cadeau
C'est la robe d'honneur
Ô les fidèles, j'ai une bonne nouvelle, c'est la robe d'honneur pour nous
Le secret caché derrière le rideau, se dévoile
C'est le temps d'essor du Roi des hommes
C'est le bruit de la guerre
C'est la guerre de la vengeance du sang de Siyâw
C'est Siyâwakhsh
L'oiseau est venu chez Siyâwakhsh
C'est la guerre de Rostam et Rakhsh
C'est la flèche, c'est l'archer, c'est le carquois
Il a le carquois sur son épaule
Il est en colère, il a le carquois sur son épaule
Il est le cavalier blanc, il est en rouge
Il est tout le temps prêt pour la guerre sainte »³*

Le personnage principale de la vengeance de Siyâwash, dans le *Shâhnâmeh*, et dans les hymnes, comme nous avons cité, est Rostam. Mais dans les hymnes yârsân Zâl aussi se proclame son vengeur :

« Je suis (Zâl) celui qui venge le sang de Siyâwash »⁴

Siyâwash savait déjà que des milliers de têtes innocentes tomberaient à la suite des accusations mensongères. Il le dit à Afrâsiyâb et lui propose de ne pas laisser la passion

¹ Darvîsh Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 2

² Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 45

³ Darvîsh Shokr, *Daftar*, p. 1

⁴ Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 16

allumer en son sein une flamme qui dévorerait tout ; ce n'est pas un jeu de verser son sang et d'attaquer des hommes innocents.¹

Les grands de Tûrân savent ce qui va se passer à la suite de ce meurtre. Il savent que ce que leur roi est entrain de planter ne portera pour fruit que des soucis et des peines.² Afrâsiyâb aussi sait que selon les prédictions de ses astrologues il accablera son peuple de maux. Dans sa haine, s'il verse le sang de Siyâwash, s'élèvera dans le pays de Tûrân une immense poussière qui obscurcira le soleil. Il sait que le malheur prédit approchait du Tûrân, avec ses chagrins, les soucis et les peines.³ Il le tue quand- même.

Ce qui va se passer après le meurtre de Siyâwash, est indiqué dans les hymnes yârsân dans plusieurs vers :

*« Le sang de Siyâwakhsh est (la cause de)la guerre
C'est le malheur pour le pays de Rûm et pour Afrâsiyâw »⁴*

*« Il y a le tumulte pendant quatre siècles
Le sang de Siyâwakhsh est vengé à Rûm
...
C'est le moment pour nous de venger le sang de Hoseyn »⁵*

*« (Quelqu'un est venu) pour venger le sang de Siyâwakhsh à Rûm
Les rûmis n'arrivent pas à chevaucher devant sa majesté »⁶*

*« La colère fait couler de nouveau le sang de Siyâwakhsh
On se bat au pays des Turcs »⁷*

*« J'ai pris quelques flèches dans mon corps
J'ai vengé le sang de Siyâwakhsh contre les Turcs »⁸*

¹ *Shâhnâme*, vol. 2, p. 210

² *Shâhnâme*, vol. 2, p. 211

³ *ibid*, p. 212

⁴ Darvîsh Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 19

⁵ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 11

⁶ *ibid*, p. 22

⁷ *ibid*, p. 58

⁸ Darvîsh Imâm Bayâmeî, *Daftar*, p. 1

Dans l'épisode du meurtre de Siyâwash, le comportement d'Afrâsiyâb n'est pas logique. Il savait qu'il ne fallait pas tuer Siyâwash. Pourquoi trancher une tête innocente qui sera vengé par Key Kâwûs et Rostam ? ¹ Il sait que son sang sera vengé et une guerre terrible va éclater. Les vers des poètes Yârsân décrivent cette scène :

*« Ô Valî , Siyâwash est le mélange de l'Essence
Venge son sang, car c'est le chemin qui conduit vers le salut ² »*

*« Une armée terrible, la flamme de guerre est sur les épaules
Ils ont recommencé la guerre pour sang de Siyâwash » ³*

La vengeance du sang de Siyâwash est considéré chez les Yârsân comme une guerre sainte et une mission pour rendre la justice. Nous trouvons plusieurs vers consacrés à ce thème :

« Le sang de Siyâwakhsh est une vengeance juste, sache- le » ⁴

*« La mission de vengeance du sang de Hoseyn est accomplie
On vengea complètement le sang de Siyâwash » ⁵*

*« Ô Sûltân (la vengeance) de sang de Siyâwakhsh est juste
Sa bonne réputation est connue de tous » ⁶*

Cette vengeance donne l'enthousiasme qui a une dimension spirituelle :

*« Ô Mon Seigneur, l'enthousiasme du désir
Mon cœur plane grâce à l'enthousiasme du désir
Le sang de Siyâwakhsh entre en ébullition » ⁷*

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 213

² Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 19

³ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 49

⁴ Darvîsh Redâ 'alî Bayâmeî, *Daftar*, p. 37

⁵ Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 32

⁶ Darvîsh Pîr Weys, *Daftar*, p. 14

⁷ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 3

*« C'est l'armée de la splendeur du sang de Siyâwash
Tous les guerriers lancent l'armée »¹*

*« Je suis la splendeur du monde
Je venge le sang du Siyawakhsh par la grâce divine »²*

*« Quarante grains purs, quarante lumières de la Bougie
Quarante quantités pures
Quarante plongeurs spirituels, quarante flèches qui sont une seule
Quarante prisonniers, coincés dans la cage étroite
Quarante statures de la coupe de cristal comme une bouquet de fleurs
Quarante perroquets bon chanteurs, mélangés .
Quarante commandants, grands et expérimentés
Toute quarante ont l'enthousiasme de l'amour de la vengeance de Siyâwakhsh »³*

*« Mon cœur s'enthousiasme
Mon cœur s'enthousiasme au moment du crépuscule
La bougie de désir enthousiasme la Coupe
La guerre pour le sang de Siyâwûsh commence »⁴*

*« Le four (le soleil) qui éclate le feu s'enthousiasme
Il faut que nous vengions le sang de Siyâwûsh »⁵*

*« J'enthousiasme le sang de Siyâwakhsh
Je ne quitte pas le couvent avant de le venger »⁶*

Un autre aspect, qui nous semble important dans les hymnes yârsân, est que l'épée de 'Alî a été fabriquée pour venger Siyâwash, et que la guerre jusqu'à la fin des Temps sera aussi menée pour venger Siyâwash. Cela donne une dimension apocalyptique aux hymnes :

¹ Darvîsh Hoseyn'âlî Shyânî, *Daftar*, p. 10

² Darvîsh Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 26

³ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 149

⁴ *ibid*, p. 159

⁵ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, p. 66

⁶ *ibid*, p. 77

« Ô les fidèles, tous sont ensemble
Ô les fidèles, dans le cercle de Jam, tout le monde est ensemble
Dholfaqâr a été fait (écrit) pour (la vengeance de) Siyâwash
Mon oiseau (esprit) attend le paradis tout entier »¹

« Le héros de la haine
Pour la vengeance du sang de Siyâwûsh
Ils ont dit à Morâd : prends une coupe de l'échanson
Crois en la force de 'Alî »²

« Le sifflement de flèches
L'étincelle du feu des étoiles néfastes
Le tumulte de la bataille, des canons et des obus
La fanfaronnade des héros cuirassés
Qui sont les vengeurs du sang de Siyâwash »³

« L'armée iranienne veut venger le meurtre de Siyâwash
Les tireurs habiles sacrifieront leur vie »⁴

« La guerre pour Siyâwakhsh commence petit à petit
Nous sommes heureux de voirle Pîr (Pir e Narges Cham) »⁵

« Le sang de Siyâwakhsh brouillonne encore et encore
Le fidèle attend l'époque de miel »⁶

« Le monde est empli par le malheur
Le droit de Siyâwakhsh est un éclat dans la bouche »⁷

¹ Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p. 40

² Darvîsh Mollâ Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 2

³ Khân Almâs, *Dîwân*, p. 21

⁴ *ibid*, p. 56

⁵ Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 35

⁶ *ibid*, p. 18

⁷ *ibid*, p. 30

« Il y a la clameur
Ô les fidèles, c'est une bonne nouvelle, il y a la clameur
....
C'est la guerre de Siyâwakhsh »¹

« Une nouvelle du Roi
Le héraut me donna une nouvelle du Roi
Dâwid est venu chez moi avec sa magnificence
L'oiseau m'a parlé du lieu prééternel
...(Le Chasseur) a repris la guerre de Siyâwakhsh »²

En effet, dans les hymens yârsân toutes les guerres saintes menées après le meurtre de Siyâwash ont lien avec l'assassinat de Siyâwash :

« Nous vengerons le sang de Siyâwakhsh par la force
L'armée s'est rassemblée autour du trône doré »³

« C'est déjà arrivé
(le moment de venger) le sang de Siyâwakhsh est déjà arrivé
Rentrez dans le rang
Afin de voir la force du bras du Seigneur »⁴

Dans le *Shâhnâme* et dans les hymnes yârsân, le souvenir du meurtre de Siyâwash, est toujours lié à la guerre, à la tristesse.⁵ Ce souvenir est fortement attaché dans les hymnes à la notion de guerre pour venger un martyr. Les hymnes ne cessent pas de rappeler les guerres qui eurent lieu dans le passé et qui auront lieu dans l'avenir. Nous trouvons ce thème surtout dans les hymnes de la période « *Yerî Tanî* », peut-être parce que à cette époque la communauté yârsân a eu à souffrir de l'exécution de Teymûr Bânyârânî l'un de ses saints. Teymûr Bânyârânî est considéré comme le porteur de l'essence de Bâbâ Yâdigâr et

¹ Darvish Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 1

² Darvish Tahmâs, *Daftar*, p. 17

³ Darvish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 90

⁴ Darvish Lâchîn, *Daftar*, p. 84

⁵ Voir, Darvish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 65

automatiquement celle de Siyâwash.¹ Ces hymnes que l'on pense généralement avoir été rédigés à l'époque « *Yerî Tanî* » mentionnent guerres et désirs de venger le sang de Siyâwash :

*« Le piège est autour de moi comme un bourreau
Nous avons vengé le sang de Siyâwakhsh
Lui, Il vengea le sang de Siyâwûsh
Celui qui cria »²*

*« Je pense au sang de Siyâwakhsh
Le monde entier est entre mes mains »³*

*« Le sang de Siyâwash est un gage
Nous le vengeons à l'ordre de Dâwid »⁴*

*« Nous avons mis le piège prééternel sur le chemin
Nous avons vengé le sang de Siyâwakhsh »⁵*

*« Mon Bien-aimé monta sur le cheval, il vint me consoler
Le sang de Siyâwash n'est pas encore vengé »⁶*

*« Mon Roi est venu pour faire la guerre
J'ai vu Notre Roi, en armure
Le sabre indien aux deux tranchants, tranchait par le destin
Le Roi-Aigle dirigeait le destin
Je mets toute ma force pour venger Siyâwakhsh »⁷*

¹ Pour plus d'information sur Teymûr Bânyârânî, voir, Soltânî, M.A., *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zagros* vol. 2, pp. 149-159 / Shâh Ibrâhîmî, S.A., *Maqâmât-e Bâtenî va Ahvâl-e Teymûr Bânyârân va Aqâ Teymûr Thâmî*, 1364/ 1985, s.l./ Mosha'sha'i, S.M., Introduction à *Kalâm-e Shâh Teymûr Bânyârânî*, s.d., s.l., exemplaire inédit

² Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 13

³ *ibid*, p. 25

⁴ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 14

⁵ Darvîsh Imâm Bayâmeî, *Daftar*, p. 56

⁶ Darvîsh Mollâ Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 8

⁷ *ibid*, p. 18

*« Je suis l'éclat qui couvre le monde entier, je suis la Coupe conquérante
Je vengerai le sang de Siyâwakhsh »¹*

Dans un des hymnes nous trouvons aussi un autre thème concernant Siyâwash. Le thème de la résurrection, de l'apparition de Siyâwash qui doit détruire la religion ennemie sans que la nature de cette religion soit précisée. Un long poème de vingt-trois vers relate cette apparition :

« L'Apparition en plein splendeur de Siyâwakhsh est l'annihilation de la religion de l'ennemi »²

Siyâwash est sans doute une des figures centrales de la mythologie iranienne. Son histoire nous est parvenue par des différentes sources avestiques, pehlevies et persanes. Son personnage et ses souffrances sont manifestement présents dans le folklore du monde iranien. Comme nous avons vu, il est aussi un des pivots des hymnes sacrés yârsân. Ces hymnes ne donnent pas de détails sur la vie de Siyâwash. Ils sont plutôt basés sur quelques thèmes principaux comme son aspect spirituel, son meurtre etc.

Mais la différence essentielle de ce personnage chez les Yârsan est son omniprésence. Siyâwash, d'ailleurs comme les autres personnages n'est pas un mythe dans la culture yârsân. Il a réapparu dans le corps de Hoseyn, Bâbâ Yâdigâr, 'Âlî Qalandar et Teymûr Bânyârânî. Et il continue à réapparaître.

Comme nous avons déjà indiqué, aujourd'hui une petite groupe des disciples de Seyyed Khalîl 'Âlînejhâd, considère que leur maître portait le « *vêtement transmissible* » de 'Âlî Qalandar, et donc celui de Siyâwash. Seyyed Khalîl 'Âlînejhâd, un des maîtres les plus influents de la communauté yârsân dans ces dernières années, a été assassiné en 2001 en Suède. Même si cette idée reste dans un petit milieu de ses disciples, pourtant elle montre la présence de Siyâwash dans la doctrine yârsân ne se limite pas à la mythologie.

¹ Darvîsh Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 26

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 135

13) Rîwnîz

Rîwnîz est le jeune prince de l'Iran, le fils puîné de roi Key Kâwûs. Son nom est mentionné une seule fois dans les hymnes yârsân.¹ Dans le *Shâhnâmeh*, Rîwnîz n'est pas un héros ou un prince répétitif. Il est dit qu'il était cher à son père Key Kâwûs, aussi cher que sa vie et son âme. Rîwnîz a été tué à la tête de l'armée pendant la guerre contre les Turânides.² Son drapeau, selon le *Shâhnâmeh*, était orné d'une grande figure de léopard.³

Le corps de Rîwnîz reste sur le champ de bataille et avec lui la couronne royale qu'il portait sur la tête. Les héros de l'Iran, ne peuvent accepter cette situation. Gîw en s'adressant aux braves leur dit que s'ils laissent la couronne de jeune prince Rîwnîz aux mains de l'ennemi, ils seront couverts de honte. Il ne faut pas que cette couronne royale demeure au pouvoir des Turcs sur le champ de bataille. La perte de la couronne de Rîwnîz, ajoutée à la perte du héros, serait une honte plus grande que celle qui les accablent déjà.⁴

C'est le moment qui choisissent les Turcs pour attaquer afin de s'emparer de la couronne illustre. Bahrâm, fils de Gûdarz, s'élance et attaque les Turânides, la lance en main, et emporte la couronne de Rîwnîz avec la pointe de sa lance. Cette scène racontée dans le *Shâhnâmeh*, se trouve dans l'hymne attribué à Pîr Tâmâz Kermânî consacré à Rîwnîz et sa couronne :

*« Elle s'installa à la demeure Bahrâm, Elle s'installa à la demeure Bahrâm
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure Bahrâm
Mon Roi était Key Khosrow dans le corps d'Ôrâm (Howrâmâni)
Son Nom guérissait la douleur
Bahrâm tomba dans le piège pour prendre la couronne de Rîw (Rîwnîz)
Son esprit quitta son corps comme la fumée »⁵*

Nous ne connaissons pas l'importance de cette couronne. D'après le *Shâhnâmeh*, ce serait une « honte » pour les Iraniens si elle tombait dans les mains de l'ennemi, mais chez les Yârsân, elle est considéré comme une « couronne » qui avait une dimension divine et

¹ Il est intéressant qu'on trouve son nom dans les hymnes, car par rapport aux autres fils de Key Kâwûs comme Fariborz qui est beaucoup plus présent dans le *shâhnâmeh*, Rîwnîz n'est pas un personnage central dans le *Shâhnâmeh*.

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 352

³ *ibid*, p. 314

⁴ *ibid*, vol. 2, p. 352

⁵ Pîr Tâmâz Kermânî, *S.S.*, p. 62

possédait, l' « *essence* » même si dans les hymnes on ne trouve aucun argument pour le prouver.¹

¹ Après avoir consulté les textes, j'ai questionné les savants, ils m'ont dit que cette couronne avait l'essence, et c'est pourquoi, beaucoup de braves ont perdu la vie pour la prendre. Mais leur explication n'est pas indiquée dans les hymnes.

14) Key Khosrow

Dans le *Shâhnâmeh*, Key Khosrow, le fils glorieux de Siyâwash est un « sage »¹ et un « guerrier »². Il symbolise le roi parfait et il est cité parmi les personnages illustres du zoroastrisme.³ Dans le contexte de la mythologie iranienne, Key Khosrow est le glorieux des glorieux.⁴ Les éloges de Ferdowsi sur Key Kkhosrow proviennent de sa royauté idéale. Il est le signe mystérieux de l' « homme pur », et de l' « homme libre ». Il est le sage qui possède un cœur éclatant. Il est le symbole de la « mort volontaire en vie » et la « pureté dans l'impureté ». Il est le symbole de l' « Homme Parfait » sur terre.⁵ Il est celui qui venge Siyâwash et remplit la terre de justice. Il est aussi dit que la terre retiendra des cris des hommes et Key Khosrow ébranlera le monde.⁶ Il s'agit là du modèle historique de l'épopée iranienne.⁷ Dans la *Sagesse Orientale* de Sohravardî, Key Khosrow est : le roi bienheureux qui possède « *kiyân khwarna* » (lumière divine royale) qu'il préserve dans la pratique du service divin.⁸ Une extase entraîna le souverain véridique vers cette lumière. Le bienheureux Key Khosrow eut alors la vision directe.⁹ Corbin souligne que dans la pensée de Sohravardî, Key Khosrow a été le précurseur des « *Ishrâqîyûn* », les sages orientaux, et l'Ange est le sujet de la théophanie dont fut gratifiés ce bienheureux roi.¹⁰ En effet, selon Sohravardî, les « *Ishrâqîyûn* », furent une communauté d'Elus d'entre les anciens Perses dont l'éponyme est Key Khosrow. Il typifie, en effet, le roi extatique, le charisme mystique de l'ancien Iran préislamique.¹¹

- *La Naissance de Keykhosrow* :

Selon le mythe, la fortune prépare tout pour la royaume de Key Khosrow. On sait qu'il sera un homme exceptionnel. Son nom est déjà choisi. A ce propos Siyâwash en s'adressant à sa femme Farangîs, dit : « Tu mettra au monde un enfant illustre ; le noble arbre de ton corps

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 5, p. 18

² *ibid*, p. 133

³ Farvardîn Yasht, *Avesta*. Vol. 1, p. 426

⁴ Doostkhâh, J., "Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîshehyâbiy-e yek Ostûreh", *ibid*, p. 196

⁵ Kazzâzi, *Mâz hây-e Râz*, *ibid*, p.75

⁶ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 208

⁷ de Fouchécour, C.H., "Akhîlâq-e Pahlavânî va Akhlâq-e Rasmî dar Shâhnâmeh", dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, *ibid*, p. 11

⁸ Sohravardî, *L'archange Empourpré*, p. 71

⁹ Sohravardî, *Le livre de la Sagesse orientale*, p. 151

¹⁰ Sohravardî, *L'archange Empourpré*, p. 97

¹¹ Corbin, H., *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Edition Buchet/Chastel, 3^{ème} éd., Paris, 2005, p. 162/ aussi voir, Corbin, H., *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Edition Présence, Paris, 1971, p. 69

portera du fruit et donnera un roi au monde. Donne le nom de Key Khosrow à cet enfant qui portera tête haute ». ¹ Le père est au courant du destin de son fils. Il sait qu'il sera sauvé du mal que proviendra d'Afrâsiyâb. Plus tard un sauveur viendra d'Iran qui se mettra en route sur l'ordre de Dieu et amènera Key Khosrow en secret. On placera Key Khosrow sur le trône de la royauté et tous lui obéiront. Siyâwash sait que l'armée, désirant le venger, revêtira ses cuirasses en son honneur, la terre retiendra des cris des hommes et son fils Key Khosrow ébranlera le monde. ² Siyawash prépare la monture de Key Khosrow : il choisit son propre cheval noir et lui recommande la prudence, de ne s'attacher à personne et lorsque Key Khosrow viendra venger son père il faudra lui laisser mettre la bride. Ce cheval est destiné à porter Key Khosrow au jour de la vengeance. ³

Le jour de naissance de Key Khosrow est le jour de gloire, un jour de fête, ⁴ car il est distributeur de justice, sans égal ni pareil. ⁵ Et selon les Yârsân : le secret se trouvait dans son sein :

« *Quel Secret se trouvait au sein de Khosrow* » ⁶

Les hymnes yârsân ne décrivent pas la naissance de Key Khosrow. Aucune mention de sa naissance et sa vie au Tûrân jusqu'à son arrivé en Iran. Selon le *Shâhnâmeh*, il naît et il grandit sous la protection de Pîrân et les Iraniens ne savent pas que le fils de Siyâwash vit dans le pays d'ennemi. Dînavarî dit qu'il a été confié à une femme kurde, qui vivait dans la montagne, pour qu'elle le nourrisse. ⁷ C'est Gudarz qui découvre dans un songe qu'il y a dans le pays de Tûrân un jeune rejeton de la race royale ; et son nom est Key Khosrow. ⁸ Il envoie son fils Gîw le chercher et l'amener en Iran. Gûdarz sait que quand Key Khosrow arrivera du pays de Tûrân il accablera les ennemis de l'Iran du poids des guerres et des vengeance. ⁹ Gîw cherche le jeune prince durant des années, lorsqu'il le trouve il l'amène en Iran. En route, ils doivent se battre contre l'armée d'Afrâsiyâb pour pouvoir parvenir en Iran. Dès la première bataille, la figure par excellence de Key Khosrow et sa *gloire* se manifeste et l'armée d'Afrâsiyâb comprend qu'elle se bat contre la *grâce* de Dieu qui repose sur Key Khosrow. ¹⁰

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 207

² *ibid*, p. 208

³ *ibid*, pp. 208-209

⁴ *ibid*, p. 220

⁵ *ibid*, p. 224

⁶ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 48

⁷ Dînavarî, *al-Akhar al-Tiwâl*, *ibid*, p. 14

⁸ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 250

⁹ *ibid*

¹⁰ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 262

Cet aspect divin du personnage de Key Khosrow signalé dans le *Shâhnâmeh* est souligné dans les hymnes yârsân. Les hymnes insistent sur l'aspect divin de Key Khosrow. L'hymne attribué à Pîr Qobâd Dîwâneh témoigne de cette Manifestation de la divinité :

« *A la demeure du Bien-aimé, à la demeure du Bien-aimé
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure du Bien-aimé
Il se manifesta dans le corps de Key Khosrow
Ses quatrains (Chwâr tanân) se manifestèrent dans leurs propres corps* »¹

L'installation de la Cour du Roi, la Divinité Absolue, dans le corps de Key Khosrow est une Manifestation Parfaite selon les hymnes yârsân :

« *A la demeure de Hayâth, à la demeure de Hayâth
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure de Hayâth
Lui-même était Key Khosrow, manifesté parfaitement* »²

Son « *Essence* » est indiquée comme une *grâce* qui vient directement du soleil et qui découvre tout. Au sujet de la nature de cette *Essence* Darwîsh Ojâq Bayâmeî dit :

« *Je vis l'Essence apparue qui venait du soleil, découvrant tout* »³

Selon le *Shâhnâmeh*, les Turâniens savaient que si Key Khosrow, accompagné par Gîw parvenaient à atteindre l'Iran, il ne leur restera ni terre ni eau dans le pays de Tûrân.⁴ Pour traverser la rivière et arriver en Iran, Key Khosrow peut affronter l'eau sans péril et cet acte prouve son caractère surnaturelle.⁵ Il arrive finalement en Iran et toute la terre apprend que Key Khosrow, fils de Siyâwash, l'héritier du trône est arrivé. De tous côtes, les grands du pays de l'Iran accourent vers Key Khosrow et se prosternent en touchant la terre de leur front.⁶

Selon la doctrine yârsân, il est nécessaire de connaître l'*essence* de Key Khosrow. Plusieurs hymnes insistent sur cette connaissance. Darwîsh Ojâq raconte dans un de ses

¹ Pîr Qobâd Dîwâneh, *D.N.Y.*, p. 142

² Pîr Qobâd, *D.G.H.*, p. 252

³ Darwîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 79

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 264

⁵ *ibid*, p. 273

⁶ *ibid*, pp. 276-7

hymnes, une conversation entre Sultân Sahâk et Pîr Benyâmîn où l'on discute de l'« obligation de la connaissance de Fondement de Khosrow »¹. Dans un autre hymne il est dit : « Connais la quiddité de l'Essence de Khosrow ».²

Ceci remonte la place particulière de l'Essence de Key Khosrow dans la tradition yârsân :

*« Deux commandants sont renvoyés vers le Trône
Ils attendent l'ordre de l'Essence de Khosrow »³*

*« Je suis la gravure de l'éclat de Jâm, Je suis la splendeur de la droiture
Je suis découvert par l'Essence de Khosrow »⁴*

*« Ojâq donne sans arrêt , des nouvelles écrites dans le cahier,
L'Essence de Khosrow vient dans sa tête »⁵*

Le première exploit miraculeux de Key Khosrow en Iran est sa victoire contre la forteresse de Bahman. Le roi Key Kâwûs veut laisser son trône à Key Khosrow. Tous les grands du pays donnent leur d'accord sauf Tûs qui propose Farîborz, le fils de Key Kâwûs, pour héritier du trône. Tûs rappelle que la mère de Key Khosrow est la fille de Afrâsiyâb et refuse un roi lié à la race d'Afrâsiyâb. Le roi Key Kâwûs décide de choisir son héritier entre son fils Farîborz et son petit fils Key Khosrow. Farîborz, accompagné de Tûs attaquent la forteresse de Bahman en vain. Key Khosrow à son tour essaie de conquérir la forteresse. Mais sa façon est complètement différente. Il écrit une lettre dans laquelle il dit : « Cette lettre vient du serviteur de Dieu, de l'illustre Key Khosrow, qui désire la possession du monde, qui a échappé aux liens du méchant Ahriman, qui avec l'aide de Dieu a renoncé au mal. La splendeur de la royauté et la grâce de Dieu sont en moi ».⁶ Il s'empare d'une longue lance et ordonne à Gîw, son compagnon, de la déposer sur le mur de la forteresse. Il détruit par cette lettre la muraille sans faire la guerre. C'est ainsi qu'il devient l'héritier du trône des rois et

¹ Darwish Ojâq Bayâmei, *Daftar*, p. 19

² Darwish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 130

³ Darwish Molk'alî Sultân, *Daftar*, p. 9

⁴ Darwish Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 8

⁵ Darwish Ojâq Bayâmei, *Daftar*, p. 82

⁶ *Shâhnâme*, vol. 2, p. 286

Key Kâwûs lui laisse sa couronne. Lorsqu'il monte sur le trône, le monde entier ressent son influence.¹ Il est dit dans les hymens yârsân :

« Tout est renvoyé vers le trône de Khosrow »²

« Ma fortune est renvoyée vers le trône de l'essence de Khosrow »³

Une autre caractéristique importante du personnage de Key Khosrow est son rôle du « vengeur ». Il est présent pour venger le sang des innocents. Dans la doctrine yârsân, cette vengeance est l'éclat de sa lumière divine et la manifestation de la justice. Il est une lanterne qui rayonne sur le monde :

« Que la lumière de la lanterne de Khosrow s'éclate

Qu'il venge (le sang de) son père, grâce à la force de Rostam »⁴

Pour cela Key Kâwûs exige de Key Khosrow un serment solennel auquel il doit s'en tenir scrupuleusement. Il lui demande de jurer qu'il remplira son cœur de haine contre Afrâsiyâb, et de ne pas laisser s'éteindre le souffle de cette flamme par l'eau de l'oubli. De plus, Key Khosrow reniera Afrâsiyâb qui ne sera plus le père de sa mère et qu'il ne se laissera pas fléchir par lui. Il n'agira pas en faveur d'Afrâsiyâb et renoncera à la richesse quelle soit sa fortune, bonne au mauvaise. Ni la massue, ni le trône, ni le diadème, ni les paroles d'Afrâsiyâb ne le détourneront.

Key Kâwûs le fait jurer par le maître du soleil et de la lune ; par la couronne, le trône, le sceau et le diadème, par le souvenir de Fereydûn, par la majesté et les devoirs de la royauté ; par le sang de Siyâwash et par son âme. Pour accomplir le serment, Key Khosrow se tourne vers le feu et jure par Dieu Tout- Puissant, par le jour brillant et la nuit noire. On consigne ce serment par écrit avec du musc sur le rôle royal . Zâl, Rostam et tous les chefs de l'armée l'attestent par leur sceau. Enfin, ce document, qui contient le serment , les sceaux et les attestations, est confié à la garde de Rostam.⁵ Cet épisode justifie les guerres de Key Khosrow pour venger le sang de son père et il n'y d'autre intermédiaire entre lui-même et Afrâsiyâb,

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 292

² Darvîsh Molk'alî, *Daftar*, p. 7

³ *ibid*, p 13

⁴ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 608

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 295-6

que le glaive et la massue. Ces épisodes de *Shâhnâmeh* et les hymnes yârsân, correspondent mais les hymnes décrivent pas ce serment. Ils insistent sur la guerre que Key Khosrow dirigera:

*« J'ai vu Key Khosrow, assis sur le trône de Zâl-e Zar
Il était furieux, prêt pour la guerre, prêt pour la vengeance de son père »¹*

Les hymnes yârsân, précisent aussi que le devoir de Key Khosrow est de venger le sang de Siyâwash mentionné dans le serment. Cette vengeance est aussi mentionnée lors d'une lamentation :

*« La vengeance du sang de Siyâwash est la lamentation de Khosrow
Cette fois la parole est pleine du sang »²
« Quelqu'un se soulèvera
Il vengera rapidement le sang de Siyâwash
Son nom est Khosrow, son Essence est celle de Hoseyn »³*

Dans la doctrine yârsân Key Khosrow est considéré comme la manifestation de Sultân Sahâk et il n'est pas lié à la lignée des martyrs comme son père Hoseyn. Il nous semble donc par les vers précédents que le poète se réfère au lien de sang entre Siyâwash et Key Khosrow. Siyâwash est mentionné également parce qu'il porte la même essence que Hoseyn.

Afin d'assouvir son désir de venger le sang de Siyâwash, Key Khosrow mène la guerre pendant la quasi- totalité de son règne de soixante ans. Dans la doctrine yârsân, à la mort de Afrâsiyâb, Key Khosrow est désigné non seulement comme le vengeur de sang de son père, mais aussi le vengeur de tous les martyrs :

« Khosrow venge tous les martyrs »⁴

Au moment de la capture d'Afrâsiyâb, ce dernier lui pose cette question : « Pourquoi tu veux tuer ton grand- père ? ». Key Khosrow lui répond: « Tu es un ignoble malfaiteur auquel il est reproché le meurtre de ton frère qui n'avait jamais fait du mal à un roi, celui de Nodhar, le roi illustre, le descendant et l'héritier de Îraj. Tu lui as coupé la tête avec l'épée tranchante

¹ Darvîsh Îmâm Bayâmeî, *Daftar*, p. 54

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 17

³ Darvîsh Molk'alî Sultân, *Daftar*, p. 14

⁴ Sheykh Zamân, *D.G.H.*, pp. 76-7

et as répandu dans le monde un désordre terrible. Tu as tué Siyâwash, le plus vaillant cavalier parmi les héros ».¹

Au cours de ces guerres, de nombreux héros tombent de deux côtés. Le *Shâhnâmeh* cite le nom des héros qui se mettent en marche sur l'ordre de Key Khosrow pour combattre Afrâsiyâb.² La figure la plus remarquable de ces guerres est Rostam qui a consacré sa vie pour venger Siyâwash. Ceci est cité plusieurs fois dans le *Shâhnâmeh* et dans les hymnes yârsân :

*« Rostam est sur le champs de bataille
Benyâmîn est avec l'armée qui compte des centaines (mille)
Nous proclamons, de nouveau, la religion de nouveau Bien-aimé
Son escouade s'est réuni (Jam) chez toi (sur la terre) »³*

Cette armée que a le soutien de la gloire et de la splendeur de Key Khosrow se met en marche pour faire la guerre sainte. Elle crée l'agitation et fait trembler la terre. C'est l'armée de « Neuf cent neuf centaine » de Shâh Khoshîn/ Sultân Sahâk/ Key Khosrow qui exige la justice :

*« Mon cœur se plaint
Il se plaint de la querelle de la royauté de Khosrow
Celui qui neuf cent neuf centaine est son armée
Celui dont le panégyrique conquiert le monde entier »⁴*

*« Ô mes amis, j'ai une nouvelle
Mon cœur a été enflammé du désir, par la nouvelle de la venue de Dâwid
...
A ce moment, il y aura le tumulte de l'armée de Key Khosrow »⁵*

- La Coupe de Key Khosrow :

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 112

² *ibid*, vol. 2, p. 298

³ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 66

⁴ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 103

⁵ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 24

Un des aspects miraculeux de la personnalité de Key Khosrow est la possession de la *Coupe de Jam*, souligné dans le *Shâhnâmeh* et commenté par Sohravardî dans un sens mystique dans le traité de « *La langue des Fourmis* ». Il se trouve également dans les hymnes yârsân. La *Coupe* de Key Khosrow qui appartenait au roi Jamshîd est citée dans plusieurs hymnes.¹

Selon Sohravardî, Key Khosrow possédait la *Coupe de Jam* (le Graal miroir de l'univers). Tout ce qui pouvait être l'objet de son désir, il le contemplait dans cette *Coupe*. Il y scrutait l'ensemble des êtres ; il y était informé des mondes invisibles.

Cette *Coupe* était enfermée dans un fourreau du cuir dont la forme avait été au tour, et qui comportait dix jointures. Lorsque Key Khosrow voulait contempler quelque mystère de l'invisible, il remettait ce fourreau au tournage, pour le défaire. Lorsqu'il avait délié tous les liens, la *Coupe* n'apparaissait plus. Mais lorsque tous les liens étaient liés de nouveau dans l'atelier, la *Coupe* apparaissait.

Au moment de l'équinoxe du printemps, Key Khosrow tenait la *Coupe* exposée en face au soleil, et l'éclat de l'astre venait frapper la *Coupe* ; voici que toutes les lignes et empreintes des mondes y étaient manifestées.²

La description de Sohravardî de la *Coupe* de Keykhosrow, ses qualités et son fonctionnement correspondent à ce qui décrit l'auteur du *Shâhnâmeh* et parallèlement à ce que nous trouvons dans les hymnes yârsân où le nom de Key Khosrow est intimement lié à cette *Coupe* et aussi à la cérémonie de *Jam* :

« *Se rassembler dans le Jam et l'organiser, est la meilleure des choses
C'est le champ qui Khosrow l'ordonna* »³

« *Jam fut réuni autour de Coupe, la Coupe qui appartient à Key Khosrow* »⁴

Selon la tradition yârsân, cette *Coupe* donne de la splendeur et de l'éclat à leurs cérémonies spirituelles :

« *Les yeux noirs*

J'ai vu (Pîr) Mûsî, dans le vêtement de celui qui a des yeux noirs

¹ voir « Jamshîd » dans ce travail.

² Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, p. 423

³ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 37

⁴ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 33

*La Coupe de Khosrow est l'éclat de Jam
Elle m'a montré deux bougies »¹*

Le lien entre Key Khosrow et la *Coupe* est considéré comme un « secret » dit Darvîsh Ojâq Bayâmeî :

*« La Coupe
J'ai vu Khosrow avec sa Coupe
Tous les deux sont des choses essentielles, c'est par eux que le Secret s'accompli
Cette profondeur s'appelle la mer cachée
Ô Ojâq, j'ai eu ce secret par Benyâmîn
La Coupe est le couple de Khosrow, Khosrow est son couple »²*

On sait que le premier propriétaire de la *Coupe* magique était Jamshîd, ensuite ce fut Key Khosrow. Selon les hymnes, Key Khosrow est le dernier propriétaire de la *Coupe* :

« Khosrow est le dernier couple de la Coupe (qui l' utilise) »³

Selon le récit du *Shâhnâme*, la *Coupe* de Jam, contenait le monde entier. Ceci est indiqué dans les hymnes aussi :

*« Khosrow a la Coupe qui contient le monde entier
Les essences sont aux pieds de son Trône »⁴*

La puissance de la *Coupe* est révélée surtout dans l'histoire de Bîjhan.⁵ Selon le *Shâhnâme*, lorsque Bîjhan se rend sur la frontière du Tûrân pour chasser les sangliers, il tombe amoureux de la fille d'Afrâsiyâb et se trouve emprisonné dans une fosse. Il décide de consulter sa *Coupe* fortunée pour retrouver Bîjhan. Le roi Key Khosrow attend le Nowrûz. Le jour de la fête Key Khosrow se hâte de revêtir sa tunique spéciale⁶ et sort pour aller se présenter au Créateur du monde. Il invoque longtemps sa grâce sur la *Coupe* brillante. il

¹ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 90

² *ibid*, p. 89

³ Darvîsh Molk'alî Sultân, *Daftar*, p. 12

⁴ Darvîsh Shîkhân Kerendî, *Daftar*, p. 61

⁵ voir « Bîjhan » dans ce même travail.

⁶ « Tunique de Roum » dans le *Shâhnâme*.

implore le secours de Dieu, sollicite justice contre Ahrîman. Ensuite il revient dans son palais, pose le diadème de la fortune, le diadème royal, sur la tête, et prend la *Coupe*. Il voit les sept pays, tout ce que s'y passe, les dessins du ciel sublime. Il voit le reflêt de l'image du monde entier depuis le signe des Poissons jusqu'à celui de Bélier. Il voit Saturne et Mars, Jupiter et le Lion, Venus et Mercure en haut et la Lune au dessous. Ainsi Key Khosrow à l'aide de son art magique observe l'avenir. Il retrouve finalement Bîjhan enchaîné dans une fosse.¹

Key Khosrow avait non seulement un pouvoir sur le monde mais aussi sur les événements à venir. Le pouvoir était la *Coupe* qui le protégeait en même temps :

*« Ô mes amis, un commandant
Un commandant qui dirige et organise le champ de bataille
Protégé par le bouclier précieux
Bien-aimé de la religion
Celui qui est mon espoir
Celui qui est digne d'être commandant de l'armée
Il a le pouvoir de la Coupe de Key Khosrow »*²

Selon les Yârsân, l'efficacité du pouvoir de la *Coupe* de Key Khosrow est semblable à la « foudre » :

*« La coupe de Khosrow à la main
La foudre est lancée par le sabre sans pitié »*³

Mais en même temps elle possède la clémence et la miséricorde aussi :

*« La guerre de Key Khosrow, fils de Siyâwakhsh recommencera
Le lendemain (de ce jour-là) la Coupe dorée montrera sa clémence*

Key Khosrow dirigeait le monde par le pouvoir de la *Coupe*, lieu par excellence de la manifestation de la Divinité absolue :

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 3, pp. 181-2

² Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 50

³ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 105

« *Khosrow avec sa Coupe, est Celui qui dirige le monde* »¹

Dans le *Shâhnâmeh*, un autre aspect du caractère de Key Khosrow est celui de « guérisseur ». Selon le *Shâhnâmeh*, quand Gostaham, un des héros de l'Iran, fut blessé et à mort il n'eut qu'un désir : celui de revoir le roi. Key Khosrow ordonne qu'on amène Gostaham auprès de lui. Les blessures avaient rendu Gostaham si faible qu'on aurait dit qu'il n'avait plus de souffle. Soudain, Gostaham sent l'émanation de l'amitié du roi Key Khosrow, se retourne et dirige ses yeux vers Key Khosrow.²

Il est écrit dans le *Shâhnâmeh* que Key Khosrow possédait une pierre précieuse qui guérit les blessures ; il l'avait reçu en héritage de ses prédécesseurs Hûshang, Tahnûrath et Jamshîd. Il la portait toujours sur son bras. Voyant Gostaham si faible, il détache le précieux joyau de son bras droit, le lie sur le bras de Gostaham et frotte des blessures de la main. Ensuite, il fit ses dévotions et pria le Seigneur longuement dans l'isolement et en secret. Au bout de deux semaines Gostaham guérit.³

Le récit ne nous explique pas pourquoi les prédécesseurs de Key Khosrow par qui, il avait reçu la pierre précieuse en héritage, ne possédaient pas la faculté de guérir. Cette qualité de « guérisseur » reste comme une dimension chamanique,⁴ spécifique au personnage de Key Khosrow. Cette dimension des pouvoirs de Key Khosrow est soulignée aussi dans les hymnes yârsân. Il y a certes nombres de distinctions entre le récit de *Shâhnâmeh* et celui qui se trouve dans des hymnes. Malgré tout, il nous semble que les poètes Yârsân étaient sensibles au récit de Ferdowsî.

Dans le récit de *Shâhnâmeh*, le héros blessé se tourne dès qu'il sent le parfum du roi. Dans un hymne attribué à Pîr Tââmâz, on évoque cette particularité de Key Khosrow, mais ce n'est plus son parfum qui guérit la blessure, c'est son nom suprême :

« *Mon Roi était Key Khosrow, dans son vêtement de Howrâmân* »⁵

Son Nom guérissait la pire des douleurs »⁶

¹ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 70

² *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 321

³ *ibid*, p. 322

⁴ Pour plus de détail sur Chamanisme, voir, Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Edition Payot, 1983, Paris

⁵ Le vêtement de Howrâmân, signifie le corps du Sultân Sahâk, car il est nommé aussi Shâh-i Howrâmân (le roi de Howrâmân).

⁶ Pîr Tââmâz, *D.G.H.*, p. 250

Un des hymnes attribué à Darvîsh Karîm Khalîl évoque un collier kiyânide qui éclate. Nous n'avons pas trouvé cet épisode dans le *Shâhnâmeh*. Il est donc possible que le poète yârsân, en parlant de ce collier se réfère à la pierre précieuse de Key Khosrow :

« *Le collier kiyânide, la victoire de Key Khosrow*

Qui furent envoyé à nouveau par Dâwid, éclatèrent »¹

Une autre réalisation étonnante de Key Khosrow est de se battre contre Pashang, le héros tûrânien, fils d'Afrâsiyâb et donc son propre oncle. Il s'agit d'un cas tout à fait exceptionnel car il n'est pas d'usage pour les rois iraniens de combattre en personne. Mais Key Khosrow décide de se battre contre Pashang. Ils combattent et finalement Key Khosrow jette son ennemi à terre et perce sa poitrine par son épée tranchante.² Rostam relève cet épisode très inhabituel et dit: « Ce serait une honte pour le roi de combattre en personne quand même ce serait Pashang qui se trouvait en face de toi ». ³ Cette scène du *Shâhnâmeh* est absente dans les hymnes yârsân.

Un des événement le plus important du règne de Key Khosrow, pour ne pas dire le plus important, est sans doute la mort d'Afrâsiyâb. C'est à travers cette mort que Key Khosrow accomplit sa « mission », celle de venger les martyres et remplir la terre de justice. L'histoire de la mort d'Afrâsiyâb commence par la défaite de l'armée de ce dernier par celle de Key Khosrow. Il avait perdu non seulement son armée et ses héros mais aussi ses trésors, sa couronne, son trône d'ivoire, en bref son pays. Il cherche donc un refuge pour se cacher et se dirige vers une caverne. Il y est capturé par Hûm, un descendant de la race de Fereydûn. Mais Afrâsiyâb réussit à échapper à Hûm en plongeant dans un lac où il disparaît. Au même moment Key Kâwûs et Key Khosrow se rendent auprès de Hûm. Sur le conseil de ce dernier, le roi ordonne d'amener Garsîwaz le frère d'Afrâsiyâb, pour lequel Afrâsiyâb avait une immense tendresse. Le bourreau torture Garsîwaz. Lorsque Afrâsiyâb entend les cris de douleur de son frère, il apparaît à la surface de l'eau et se fait capturer encore une fois par Hûm. Key Khosrow s'approche, une épée à la main et la tête pleine de haine. Il frappe au cou de son épée et le tue pour venger Aghrîrath,⁴ le roi Nodhar et Siyâwash. Et c'est ainsi qu'il

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 29

² *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 40

³ *ibid*, p. 78

⁴ Aghrîrath, fils de Pashang et frère d'Afrâsiyâb. Il a été tué par Afrâsiyâb car il avait libéré les prisonniers iraniens. Il est un des rares personnages tûrâniens qui n'est pas maudit. Son nom n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

met fin à l'injustice sur terre.¹ La mort d'Afrâsiyâb, qui n'est pas racontée par les poètes Yârsân est un épisode important dans le *Shâhnâmeh*. C'est après cet événement que le monde change et pendant une longue durée il n'y a plus de guerre parce qu'il n'y a plus de mal.

Depuis la mort d'Afrâsiyâb, Key Khosrow sait que ses jours sont passés. Il partage ses biens et ses trésors parmi ses héros. Il laisse son trône à Lohrâsp et dit adieu aux gens et se rend vers la montagne. Des héros et des grands font partie du voyage. Le cortège se me en route par groupes. Key Khosrow et le cortège grimpent jusqu'à la crête de la montagne. Ils y demeurent une semaine et se lamentant désespérés par la décision de roi. Personne ne sait ce qui adviendra avec la disparition du roi. Lorsque le soleil se lève au dessus de la montagne, la foule afflue de tous côtés, hommes et femmes entourent le roi en poussant des cris et des lamentations qui remplissent la montagne et ébranlent les rochers : « Ô roi, que s'est-il passé, que ton esprit serein se soit rempli de douleur et de tristesse ? si tu as à te plaindre de ton armée, si tu es arrivé à mépriser le trône, dis nous-en la raison et ne quitte pas le pays d'Iran, ne donne pas un nouveau maître à ce vieux monde ».²

La décision de Key Khosrow de quitter le monde décrite dans le *Shâhnâmeh* est absente dans les hymnes yârsân. Elle dénote l'importance de la place de Key Khosrow dans le cœur du peuple. Il est le roi et le gouverneur juste. C'est pourquoi on lui demande instamment de ne pas laisser à un nouveau maître le « vieux monde », qui a pris goût à la justice de Key Khosrow. La décision de Key Khosrow semble tellement étrange : « Qu'as-tu fait de ton savoir, de ton intelligence et de ta sagesse, toi qui a vu le Soroush, qui n'était pas apparu même à Fereydûn ? ».³ Ces phrases mettent l'accent sur l'aspect divin de Key Khosrow et son lien avec l'au-delà ce qui est un propos répétitif dans les hymnes yârsân.

Key Khosrow appelle les grands et les puissants parmi la foule et leur dit : « Tout va bien ici, et il ne faut pas pleurer sur ce qui va bien. Soyez reconnaissants en vers Dieu, soyez pieux et apprenez à connaître le Créateur. Nous serons bientôt réunis de nouveau, vous ne vous affligez donc pas de mon départ ».⁴

La tradition orale yârsân considère les phrases de Key Khosrow comme la bonne nouvelle de sa réincarnation⁵ même si le concept de réincarnation ne se trouve pas dans le *Shâhnâmeh*. Ce concept ouvre de nouveaux horizons sur le départ de Key Khosrow. Selon la

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, pp. 111-112

² *ibid*, pp. 141-142

³ *ibid*, p.142

⁴ *ibid*

⁵ Les hymnes n'en parlent pas directement, car cet épisode ne se trouve pas dans les hymnes mis en écrits.

doctrine yârsân, Key Khosrow change son *vêtement transmissible* en quittant le monde pour y revenir un jour. Et la cause de son départ demeure un secret indicible chez Key Khosrow.

Le récit de *Shâhnâmeh* se poursuit par le discours de Key Khosrow. En s'adressant aux grands qui l'avaient accompagné, il leur dit : « retournez-vous en de cette montagne sans le roi. Le chemin qui est devant moi est long ; on n'y trouve ni eau, ni herbes ; ni feuilles d'arbres. Epargnez-vous la route et le retour, dirigez vos esprits vers la lumière de Dieu. Personne ne peut traverser ces sables à moins d'être douée de beaucoup de force et de puissance ».¹

Ces phrases sont la preuve de la puissance surnaturelle de Key Khosrow parce que les héros à qui s'adresse Key Khosrow sont parmi les grands et les plus puissants d'Iran. Et pourtant, malgré leur puissance physique, personne ne peut traverser cette région.

Après avoir écouté ce discours, Zâl, Rostam et Gûdarz redescendent de la montagne tandis que Farîborz, Gostaham, Tûs, Gîw et Bîjhan ne veulent pas se séparer de roi. Ils continuent donc à marcher avec lui pendant un jour et une nuit, le désert et la sécheresse les épuisent. Ils voient une source d'eau et vers laquelle Key Khosrow se dirige. Ils s'arrêtent auprès de la source, boivent l'eau limpide et se reposent. Key Khosrow leur dit : « Aujourd'hui nous ne dépasserons pas ce lieu. Nous parlerons beaucoup du passé, car vous ne me verrez plus longtemps ». Key Khosrow dit que lorsque le soleil se lèvera il les quittera. Pendant la nuit, il se prosterne devant Dieu, se lave la tête et le corps dans l'eau limpide de la source et récite *Zand Avesta*.² Ensuite il fait des adieux à ses compagnons car le soleil va se lever et c'est le moment du départ. Lorsque le soleil se lève au-dessus des montagnes, Key Khosrow disparaît des yeux de ses compagnons³ qui courent dans tous les sens à sa recherche, mais ne le trouvent nulle part.⁴

La disparition de Key Khosrow comme sa naissance, est mystérieuse. Selon le *Shâhnâmeh*, personne ne verra jamais une chose si étonnante, aussi longtemps qu'il restera sur terre. Les héros qui étaient avec lui n'avaient jamais entendu parler d'une disparition telle que celle du roi Key Khosrow.⁵

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 142

² Il nous semble que en utilisant le mot « Zand Avesta » Ferdowsî vise la prière, car à l'époque de Key Khosrow, Zoroastre n'était pas encore élu comme prophète pour que Key Khosrow puisse réciter Avesta.

³ Sur les différentes idées concernant les compagnons du Keykhosrow, voir, Doostkhâh, J., Keykhosrow dar Kûh hây-e Fârs, dans *Hemâsey-e Iran*, pp., 167-177

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 143/ sur la mort de Key Khosrow voir. Thâqebfar, M., "Marg-e Key Khosrow", dans *Jahân-e No*, 25, 1349/1970, pp.17-31

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 143

C'est ainsi que se termine l'histoire du roi Key Khosrow. Jamais il n'y eut sur terre un homme aussi grand en bravoure et en générosité, en justice et en vertu, en beauté, en stature, en renommée et en naissance d'après le *Shâhnâmeh*.¹ Selon certaines sources zoroastriennes anciennes, Key Khosrow accueillira le sauveur eschatologique et règnera encore pendant cinquante sept ans.²

Selon Safâ, l'histoire de ce voyage du Key Khosrow au monde éternel, est sans doute le vestige, ou une version changée de l'immortalité de Key Khosrow décrite dans l'*Avesta* et les sources pehlevi.³

La doctrine yârsân donne une autre fin à l'histoire de Key Khosrow. A partir du dogme du retour, Key Khosrow a disparu mais sera revenu à la fin des Temps. Il nous semble que cette idée est la base de la doctrine de l'« attente », et de l'« occultisme » et de la sotériologie⁴ dans la pensée yârsân. Cette « attente de la Délivrance réjouissante » est d'ailleurs un des piliers du shî'isme duodécimain. Il concerne le douzième imâm, dit l'imâm caché, dans les hymnes yârsân. Par exemple Darwîsh Ojâq Bayâmeî dans un des ses hymnes concernant la guerre de la fin du temps, dit qu'il faut attendre l'essence de Key Khosrow :

*« Mon devoir, c'est d'attendre l'Essence de Khosrow »*⁵

C'est une croyance qu'on la trouve surtout dans le shî'isme duodécimain qui a sans doute influencé la pensée yârsân. Des différences essentielles existent toutefois entre les deux fois. Selon les shî'ites, le douzième imâm, depuis son occultation majeure, en l'an 324/940-941, ne se manifesterait à tous qu'à la Fin du Temps.⁶ Selon nos recherches dans les hymnes yârsân, Key Khosrow, Sauveur eschatologique, se manifesta, d'après ce que nous avons trouvé dans leurs hymnes, au moins deux fois, avant de la Fin du Temps. La première fois il se manifesta à travers le corps de Shâh Hayâth comme le proclame Darvîsh Ojâq :

*« Khosrow montra sa colère, (il se manifesta) dans le corps de Hayâth
Le soleil avait honte devant son amour »*⁷

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 143

² Tafaddolî, *ibid*, p.94

³ Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, p. 523

⁴ Sur l'élaboration de ces concepts voir, Amir-Moezzi, M.A., *Le Guide Divin Dans Le Shi'isme Originel, Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, éd. Verdier, / Corbin, H., *L'Imâm caché*, éd. L'Herne, Paris, 2003

⁵ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 74

⁶ pour plus de détail voir, Amir-Moezzi, M.A., Jambet. C, *Qu'est-ce que le Shi'isme ?*, p. 74

⁷ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 103

Il nous semble que dans ces hémistiches le poète vise plutôt le concept de « *dhât-i mehmân* » (essence hôte), car Shâh Hayâth n'était pas l'entité divine elle-même, et cette entité ne faisait pas partie de sa nature mais elle a résidé en lui comme « hôte ».

Ce qui est indiqué dans les hymnes yârsân sur la personnalité et le règne de Key Khosrow correspond aussi conceptuellement à ce qui est décrit par Sohravardî sur ce roi, même s'il y est considéré comme l'interlocuteur du « Père sacrosaint ». Selon Sohravardî, « Key Khosrow préservait si assidûment dans la pratique des actes de sanctification et du service divin, qu'il lui fut donné d'être interlocuteur du « Père sacrosaint », et il s'entretint avec lui des réalités du monde supersensible. Son âme, que la *Sophia divine* (*Hikmat al-Haqq*) avait marquée de son empreinte, s'éleva jusqu'au monde suprême. Alors les lumières divines (les êtres des lumières) se montrèrent à lui face à face. A son tour, il perçut et connut cette pure réalité spirituelle que les anciens perses appelaient « *kiyân khorrah* » (la lumière de Gloire, le *khwarna* royal). C'est une lumière éclatante dans l'âme humaine, une lumière *victoriale* devant laquelle les têtes s'inclinent. Par la force divine qui lui avait été impartie, il détruisit le maléfique, l'ami de la tyrannie et de la destruction, l'inaccessible à la pitié, Afrâsiyâb le Turc, le négateur de Dieu, le contempteur des bienfaits divins, l'homme ayant rejeté toute pratique de sanctification et de service divin. Le seigneur d'armées qu'aucun calculateur au monde n'eût été capable de recenser, l'écrasa et le détruisit dans la région de Ghazna. Comme le poids de la *Sakîna de la gloire* dominait la personne du saint roi, les Eléments soumis, et il en résulta une multitude de bienfaits et de bénédictions. Tant d'êtres mauvais furent détruits dans ces combats, où les armées des maléfiques se comptaient par millions et par millions, que tout au long des époques les yeux des humains ne furent jamais témoins de pareils exploits. L'influence de ce roi magnanime se manifesta par la restauration des coutumes vénérables, par le culte rendu aux êtres de *Lumière sacrosaints* ; il régnait avec l'assistance divine sur la surface de la Terre. Aussi les lumières de la vision de la Gloire divine se succédaient-elles pour lui, ininterrompues, dans les situations de la suprême altitude spirituelle. Voici qu'enfin le convoqua le héraut de l'amour (des êtres spirituels et de leur monde). Et lui de répondre : « Me voici ». l'ordre du magistrat *Ardent-Désir* lui parvint, et il l'accueillit avec docilité. Son père au monde spirituel l'appelait, et il entendit que son père l'appelait. Il acquiesça à son appel, et émigra vers Dieu, abandonnant, en prenant son départ vers lui, toute souveraineté de ce monde. Il obtempéra à l'ordre de l'amour spirituel exclusif, abandonnant famille, patrie et demeure. Jamais au cours des temps on ne vit pareil souverain. On ne se souvient d'aucun autre roi que la force divine ait mis en mouvement pour qu'il sortît, comme il le fit, de ses

domaines terrestres. Salut soit à ce jour où le bienheureux roi Key Khosrow se sépara de la patrie terrienne, au jour où il se conjoignit avec le monde d'en haut ».¹

Selon la tradition orale chez les Yârsân, le dernier corps dans lequel Key Khosrow s'est manifesté sur la terre, c'était le corps de Seyyed Heydar, dit Seyyed Brâka. Il est manifestement indiqué dans les hymnes de cette période :

« J'ai vu la réincarnation de Key Khosrow le héros »²

Seyyed Brâka qui est considéré comme la manifestation par excellence du Key Khosrow, possédait aussi la *Coupe* de Key Kkhosrow :

« (Ô Heydar) Que tu aies à ta main la Coupe de Khosrow »³

« Heydar est le dirigeant de l'éclair, il est le Seigneur »⁴

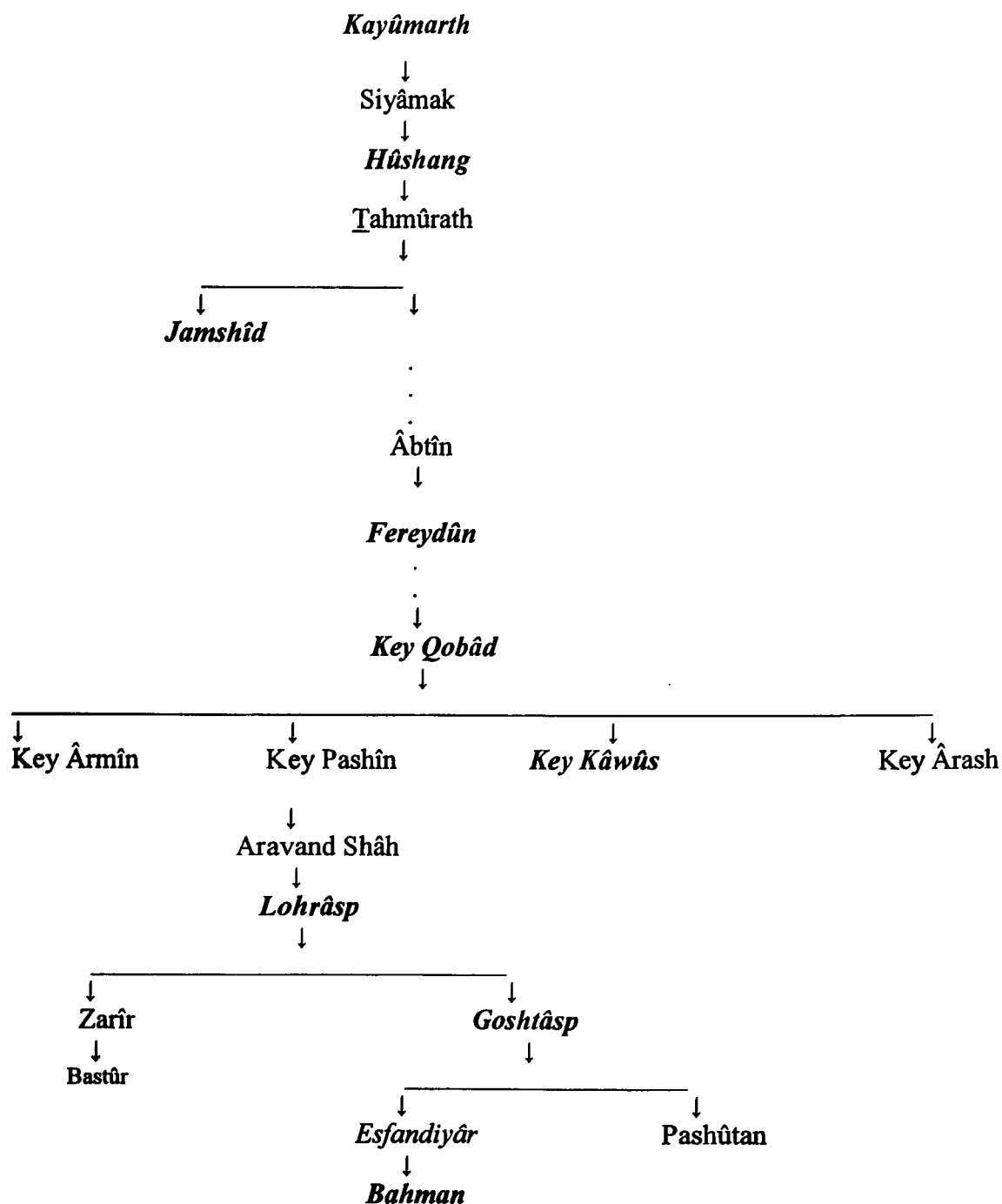
¹ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, pp. 112-113

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 32

³ Darvîsh Lâchîn *Daftar*, p. 64

⁴ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 94

- La généalogie de la famille royale de l'Iran de Lohrâsp jusqu'à Bahman, d'après le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî :¹



¹ Les noms en italique sont des figures mentionnés dans les hymnes yârsân. Les noms en gras sont des figures couronnées d'après le *Shâhnâmeh*.

15) Lohrâsp

Selon le *Shâhnâmeh* Lohrâsp, fils d'Arvand Shâh, fils de Key Pashîn, possesseur, selon l'*Avesta*, de la gloire divine,¹ fils de Key Qobâd, est le roi qui remplace Key Khosrow. Son nom signifie le possesseur du cheval rapide. Selon Fasâî, le nom de ce roi n'est mentionné qu'une fois dans l'*Avesta*. Bien que ce nom par sa structure ressemble à ceux de l'époque pré-zoroastriennes ou zoroastriennes, l'existence de Lohrâsp, contrairement à la majorité des membres de la dynastie kiyânide, n'est pas historique. Il n'est pas mentionné dans les *Yasht*. Si dans l'*Abân Yasht*, il est rapidement cité, son nom ne se trouve pas dans les *Gâthâ*. Les récits tardifs le considèrent contemporain de Zoroastre, et un roi qui se convertit à la nouvelle religion. Il aurait fallu que son nom soit cité parmi les personnages de l'époque de Goshtâsp. Il nous semble que l'épisode de Lohrâsp est une histoire additionnelle et tardive. Christensen souligne que le nom de Lohrâsp a été ajouté aux récits pour pouvoir créer une liaison entre le règne de Key Khosrow et celui de Goshtâsp.² Le livre d'*Ardâ Vîrâz*, ne cite pas le nom de Lohrâsp parmi les personnages illustres zoroastriens.³

Nous insisterons ici sur l'aspect épique et mythologique de la personnalité de Lohrâsp qui nous est parvenu par le récit de Ferdowsî.

La présence de Lohrâsp dans le *Shâhnâmeh* se manifeste lors de la décision de Key Khosrow de quitter ce monde. Lorsque le roi s'occupa de régler les affaires des grands, le nom de Lohrâsp n'apparaît pas sur la liste de décrets. Par contre Key Khosrow ordonne que l'on amène Lohrâsp devant lui, soulève sa couronne, la pose sur la tête à Lohrâsp et le salue roi du pays d'Iran et lui donne sa royauté et ses trésors. Par cette décision, la gloire divine passe à la dynastie de Lohrâsp.

Les grands du pays étaient stupéfiés par le choix du Key Khosrow. Zâl se dresse et dit que lorsque Lohrâsp est arrivé en Iran il était pauvre et n'avait qu'un seul cheval. Il ne connaissait pas son origine, et personne ne savait à quelle famille il appartient. On n'avait jamais entendu parler d'un tel roi.⁴ Les grands menacent de ne plus faire la guerre si jamais Key Khosrow place Lohrâsp au-dessus d'eux.

¹ Zâmyâd Yasht, *Avesta*, vol. 1, p. 498

² Rastegâr Fasâî, M., *Farhang*, vol. 2, p. 953

³ Gignoux, Ph., (éd), *Le Livre d'Ardâ Vîrâz*, Translittération, Transcription et Traduction du texte pehlevi, nouvelle édition, revue et augmentée, traduction en perse par Amouzgar, J., Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran et Edition Mo'in, 2^{ème} édition, 1382/2003, p. 56,

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 138

Key Khosrow assure que Lohrâsp possède toutes les vertus. Il a la modestie, de la commisération et une grande naissance. Il sera un roi noble, victorieux et ami de la justice. Il a de la prudence, de la sagacité et de l'intégrité. Il exterminera les magiciens et mettra en évidence la voie de Dicu. Son époque sera rajeunie par ses conseils.

Quand Zâl entend ces paroles de Key Khosrow, il souille ses lèvres en baissant la terre et reconnaît à haute voix Lohrâsp comme roi.¹ Lohrâsp s'assit sur le trône quand il apprend la disparition de Key Khosrow. Zâl s'adressant à Lohrâsp dit qu'avec Rostam, ils seront ses sujets et ne désobéiront pas à ses ordres quoiqu'il ordonne.² Pourtant, en dépit de ses déclarations Zâl et Rostam sont tous les deux absents pendant le règne de Lohrâsp qui dure cent vingt ans.

Lohrâsp fonde un temple du feu à Balkh. Peu après son cœur renonce à la couronne et il laisse son trône à un des ses fils, à savoir, Goshtâsp, et part à Balkh se consacrer à Dieu.³

Quand Arjâsp,⁴ roi du Tûrân, apprend que Lohrâsp est seul à Balkh, et que tous les guerriers du pays d'Iran sont partis avec le roi Goshtâsp, il ordonne à son armée d'attaquer Balkh. Quand l'armée turque approcha, Lohrâsp revêtit son armure de guerre, quitte le temple pour se rendre sur le champ de bataille. Malgré son âge avancé, il tient dans la main une lourde massue et attaque l'armée turque. Les Turcs n'arrivent pas à le battre. Ils font un mouvement d'enveloppement. Lohrâsp reste ainsi seul au milieu des ennemis. Et finalement une flèche le frappe et sa tête couronnée tombe dans la poussière. Une foule de cavaliers se rassemble autour de lui. Ils brisent son armure et avec leurs épées taillent son corps en pièces. Après la mort de Lohrâsp, son petit-fils Esfandiyâr le venge en tuant le roi turque, Arjâsp. Lohrâsp est le seul roi iranien qui ait été tué sur le champ de bataille.

Le nom de Lohrâsp n'est mentionné qu'une fois dans les hymnes yârsân. Dans cet hymne attribué à Shâh Ibrâhîm, Lohrâsp est considéré comme un roi de la race royale de kiyânides. Le poète se proclame l'incarnation de Lohrâsp. Il parle aussi d'une « flèche » qui était toujours prête sur l'arc d'archer. Cet hémistiche correspond à la version racontée dans le *Shâhnâmeh*. Lohrâsp a été tombé, après avoir été frappé par une flèche :

« La flèche fut toujours prête sur l'arc (d'archer)

Mon Roi était l'oiseau fabuleux, Il porta le refuge sur son dos

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 138

² *ibid*, p. 145

³ Selon les récits, Lohrâsp avait deux fils de la fille de Key Kâwûs. Ils étaient Goshtâsp et Zarîr. Le nom de Zarîr, malgré sa place importante dans la littérature Avestique et Pehlevi, est absent dans les hymnes yârsân.

⁴ Arjâsp est le personnage le plus maudit de *Shâhnâmeh*, après Afrâsiyâb. Pourtant les hymnes yârsân ne citent pas son nom.

Je m'appelais Lohrâsp, j'étais le roi kiyânîde »¹

Dans cet hymne l'histoire de Lohrâsp correspond à ce qui est cité dans le *Shâhnâmeh*. La figure de Lohrâsp, importante dans le *Shâhnâmeh*, reste peu présente dans la tradition yârsân. Pourtant il s'agit d'un roi, tué par les infidèles et bien que son corps soit resté sur le champ de bataille, il ne se trouve pas parmi des martyrs, mentionnés dans la tradition yârsân.

Cet hymne attribué à Shâh Ibrâhîm semble problématique. Car dans l'ensemble des hymnes attribués à Bâbâ Yâdigâr et Shâh Ibrâhîm, dit *Zolâl Zolâl*, ces deux personnages sont bien identifiés. Bâbâ Yâdigâr « la figure par excellence de martyr éternel » est toujours incarné dans les corps des martyrs comme Îraj, Siyâwash et bien d'autres. Ceci n'est pas le cas de Shâh Ibrâhîm. Il est plutôt l'incarnation de celui qui venge « son frère Yâdigâr ». Il semble donc plus logique que le poète de cet hymne soit Bâbâ Yâdigâr et non pas Shâh Ibrâhîm. Il s'agit peut-être d'une erreur des copistes. C'est le seul cas où Shâh Ibrâhîm se proclame la réincarnation d'un roi qui a été tué par l'ennemi.

¹ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 627

16) Goshtâsp

Goshtâsp, le roi le plus cité dans l'*Avesta*, est un personnage très peu présent dans les hymnes yârsân malgré sa réputation épique et historique.¹ L'explication la plus probable du nom de Goshtâsp est « dont les chevaux sont laissés lâchement (pour la course) ». ² Dans le récit de Ferdowsî, Goshtâsp n'est pas un personnage populaire et « bien-aimé ». Par contre, chez Sohravardî, il est un roi monothéiste que recevait la lumière divine : « La *lumière confortatrice* grâce à laquelle l'âme et le corps deviennent forts et resplendissants de lumière ». ³

D'après le *Shâhnâmeh* qui dépeint et immortalise les personnages mythologiques et historiques, Lohrâsp avait deux fils, beaux comme la lune, dignes de la royauté, du trône et du diadème. L'un s'appelait Goshtâsp, l'autre Zarîr. Ils faisaient la joie de Lohrâsp, ; mais il ne le témoignait pas à Goshtâsp. Car ce dernier pleine de vanité, inquiétait Lohrâsp. Peu de temps après, alors que Lohrâsp régnait, le cœur de Goshtâsp s'aigrit contre son père. Il demande à Lohrâsp de lui laisser le trône et la couronne. Lohrâsp refuse la demande de son fils. Goshtâsp, plein de colère, quitte son père et son pays avec sa suite composée de trois cents hommes braves. Ils se mettent en route pour l'Inde.

Lohrâsp envoie ses gens chercher Goshtâsp. Finalement Zarîr le trouve sur la route et le ramène auprès de son père. Goshtâsp est toujours persuadé que l'âme de Lohrâsp est dévouée à la famille de Key Kâwûs et qu'il n'a aucune tendresse pour ses fils.⁴

Goshtâsp quitte donc encore une fois son pays et cette fois en direction du pays des Roum. Lohrâsp envoie quelques-uns de ses grands à sa recherche. Ils parcourent le monde entier en vain et reviennent après avoir perdu tout espoir de le retrouver.

Dès son arrivée à Roum, Goshtâsp se présente comme un scribe du pays d'Iran, qui cherche à acquérir un nom. Il essaye d'entrer dans le palais de Kaiser, on le lui refuse. Ensuite il se rend dans l'atelier d'un forgeron et lui demande du travail. Mais après avoir brisé l'enclume et la masse de fer d'un coup de marteau, le forgeron ne veut plus de lui. Il trouve finalement le refuge chez le chef d'une bourgade. Il s'écoule un certain temps. Le Kaiser annonce son intention de donner un époux pour sa fille. Selon la tradition, il incombe à la fille

¹ Il y a deux approches différentes sur la personnalité de Goshtâsp, historique et mythologique. Nous allons étudier son personnage qui nous est parvenu par *Shâhnâmeh*. Pour une bibliographie complète sur le personnage historique de ce roi, voir, Shabazi, A.S., « Goshtasp », *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp ; 171-176/ aussi voir, *Avesta, ibid*, vol. 1, pp. 8/315/479

² Sur le nom de l'identification historique de Goshtâsp, voir, Shabazî, , « Goshtasp », *Enc. Ir.*

³ Sohravardî, *L'Archange Empourpré* , p. 111

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 153

de choisir son futur mari. Parmi tous les jeunes gens, la fille de Kaiser choisit Goshtâsp pour le mari. Le Kaiser ne donne pas accord, elle part cependant avec Goshtâsp.

Goshtâsp accomplit alors de grandes actes dans le pays. Il tue le loup de Fisqûn et un dragon, il se distingue parmi les héros et trouve sa place auprès de Kaiser. Soutenu par son gendre, le Kaiser exige de Lohrâsp un tribut pour l'Iran. Le roi d'Iran, comprend que le nouveau héros qui soutient le Kaiser, n'est autre que son propre fils. Il envoie alors Zarîr auprès de Goshtâsp pour le ramener en Iran. Il lui abandonne le trône et se retire à Balkh pour consacrer sa vie à Dieu.

Zoroastre fait son apparition lors du règne de Goshtâsp et le roi adopte la nouvelle religion et exige aussi la conversion de tous.¹ Il refuse à Arjâsp, roi du Turân, le tribut d'Iran. Arjâsp attaque l'Iran, et Goshtâsp rassemble son armée et part à sa rencontre. Avant que ne commence la bataille, Jâmâsp, son vizir sage, révèle l'issue de la bataille : la mort de plusieurs héros de la race royale, y compris le bienheureux Zarîr. Il faut ici souligner que les guerres de l'époque de Goshtâsp contre les Tûraniens, étaient devenues des guerres religieuses.²

Goshtâsp accepte la fortune et se jette dans le combat. Arjâsp s'enfuit et le roi d'Iran retourne à Balkh, et envoie son fils Esfandiyâr partout pour convertir les hommes à la religion de Zoroastre.

Esfandiyâr demande à son père de lui abandonner le trône. Mais Goshtâsp n'est toujours pas las du pouvoir. Il cherche des prétextes pour ne pas quitter son trône et appelle Jâmâsp et les astrologues de Lohrâsp pour lui faire connaître l'horoscope de Esfandiyâr. Jâmâsp consulte ses vieilles tables d'astronomie qui révèlent que la mort frappera Esfandiyâr par la main de Rostam.

Goshtâsp exige de Esfandiyâr de partir pour capturer Rostam et c'est Esfandiyâr qui est blessé à mort. Alors que Esfandiyâr quittait ce monde, il dénonce Goshtâsp à Rostam et dit que celui-ci l'avait opprimé. Rostam à son tour accuse Goshtâsp de lui avoir préparé une fin malheureuse.³ Goshtâsp abandonne finalement son trône, à son petit-fils Bahman, fils de Esfandiyâr.

Dans les hymnes yârsân, le roi Goshtâsp est identifié et proclamé comme l'incarnation de la divinité. Cet hymne attribué à Bâbâ Yâdigâr est le seul hymne dans lequel le nom de Goshtâsp est cité :

¹ Dinavarî, *al-Akhbâr al-Tiwâl*, ibid, p. 27

² Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, p. 611

³ *Shâhmâneh*, vol. 4, p. 352

*« Ô Zolâl, à la demeure du Temps, ô Zolâl, à la demeure du Temps
Je suis Yâdigâr à la demeure du Temps
Tous les serviteurs se sont réunis autour de nous
Sans aucun doute, mon Roi s'appelait Goshtâsp »¹*

Malgré cette précision, la figure de Goshtâsp bien qu'incarnant la divinité et la manifestation de Sulţan Sahâk, est rare présente et marginale dans les hymnes yârsân.

¹ Bâbâ Yâdigâr, *D.N.Y.*, p. 129

17) Esfandi-yâr

Esfandi-yâr, le fils illustre de roi Goshtâsp est sans doute une des figures centrales de l'histoire épique de l'Iran ancienne. Il est le symbole de la société homogène sassanide.¹ Selon le mythe, à travers les temps seul Rostam était son égal par leurs faits héroïques.² Signalons une autre dimension du personnage de Esfandi-yâr qui est celui de son rôle de missionnaire de la religion de Zoroastre. Esfandi-yâr est cité parmi les personnages illustres du zoroastrisme.³ Selon le *Shâhnâmeh*, Esfandi-yâr a pris des armes pour défendre la nouvelle foi et il délivre le monde des païens, des adorateurs des idoles dans des combats d'une telle intensité que l'on ne pouvait plus voir la surface du monde tant la terre avait disparu du regard sous le nombre des cadavres.⁴

Esfandi-yâr allume le feu que Zoroastre avait porté du paradis.⁵ Il est le héros béni par le prophète lui-même. Esfandi-yâr est devenu invulnérable, l'homme au corps airain. L'invulnérabilité de Esfandi-yâr est un élément considéré comme objet de la métamorphose.⁶ Cet aspect de la personnalité de Esfandi-yâr semble si important que dans les hymnes yârsân il est plus connu par son attribut que par son nom. Nous avons trouvé six hymnes dans lesquels les poètes parlent de Esfandi-yâr. Le nom de Esfandi-yâr n'y est indiqué qu'une seule fois, ailleurs il est « l'Invulnérable »⁷.

Comment Esfandi-yâr est-il devenu invulnérable ? L'auteur de *Shâhnâmeh* ne donne aucune information. Les hymnes yârsân aussi restent silencieux.

Il est dit que le roi Goshtâsp avait demandé quatre faveurs à Zoroastre : entrevoir sa place au paradis, l'invulnérabilité, le pouvoir sur le passé et sur l'avenir et l'immortalité. Le prophète lui aurait répondu qu'il ne pouvait satisfaire tous ses désirs car Dieu Tout puissant n'accepterait pas donner ces quatre faveurs à une seule personne. Goshtâsp accepte que le prophète lui fasse une faveur et qu'il offre les autres demandes aux trois de ses proches : Pashûtan, Esfandi-yâr et Jâmâsp. Pashûtan devient donc immortel. Jâmâsp reçoit la grâce de la connaissance et enfin Esfandi-yâr en mangeant la grenade paradisiaque offerte par le prophète

¹ Khâleqî Motlaq, J., 'Anâgor-e Drâm dar Barkhî az Dâstânhây-e Shâhnâmeh, dans *Tan-e Pahlavan va Ravân-e Kheradmand*, *ibid*, p. 83

² Coyajee, J.C., « Miyânvard-e Esfandi-yâr dar Shâhnâmeh », dans, *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran*, pp. 519-554

³ Farvardîn Yasht, *Avesta*. Vol. 1, p. 426

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 318

⁵ *ibid*, p. 319

⁶ Rastgâr Fasâi, M., 'Peykargardâniy-e Mowjûdât-e Asâfirî dar Shâhnâmeh'', dans *Ferdowsî va Hoviyat Shenâsî Iranî, Majmû'eh Maqâlât darbârey-e Shâhnâmeh Ferdowsî*, Tarh-e No, Téhéran, 1381/2002, p.152

⁷ Cet attribut est mentionné dans le Vandîdâd, voir, *Avesta*, vol. 2, p. 875

devient invulnérable.¹ Il existe une autre version sur l'invulnérabilité de Esfandiyâr. Selon cette version, quand Zoroastre vient auprès de Goshtâsp et annonce qu'il est « prophète », le roi lui demande de réaliser quelques miracles pour preuve. Zoroastre demande qu'on amène le jeune prince Esfandiyâr dans une salle de bain. Tout en psalmodiant des prières, Zoroastre verse de l'eau sur la tête du prince pour une ablution spirituelle. Dès qu'il sent l'eau couler sur son visage, le prince ferme instinctivement les yeux. L'eau ne les touchera pas et c'est pourquoi ses yeux resteront le point faible du corps de Esfandiyâr.² Selon une autre version, Zoroastre donne une grenade à Esfandiyâr. Ce dernier la mange et il devient Invulnérable.³

Selon le *Shâhnâmeh*, Zarîr et nombreux autres guerriers iraniens sont tués pendant la première invasion d'Arjâsp. Goshtâsp trouve son armée coincée dans un défilé étroit. Il fait le serment solennel d'abandonner le trône à son fils Esfandiyâr comme son propre père l'avait fait avant lui, à condition que son fils puisse défaire et repousser l'ennemi. Esfandiyâr triomphe, Goshtâsp lui donne sa fille Homây en mariage et l'honneur de nombreuses manières sans lui abandonner toutefois la couronne. Au contraire, il l'envoie dans des expéditions lointaines conquérir et apaiser les terres les plus reculées et pour répandre la nouvelle religion de Zoroastre, une mission que Esfandiyâr mène à bien.

Esfandiyâr est alors accusé d'avoir planifié la confiscation du royaume de son père. Goshtâsp l'arrête, l'enchaîne et l'emprisonne dans une forteresse sur une montagne.⁴ Arjâsp, le roi du Tûrân, apprend l'absence de Esfandiyâr, attaque Balkh et tue Lohrâsp. Goshtâsp essaie d'affronter Arjâsp et il est finalement obligé de demander l'aide de Esfandiyâr.

Les événements se répètent, le roi fait serment d'abandonner son trône en faveur de Esfandiyâr si ce dernier venge Arjâsp. Esfandiyâr se met en route pour accomplir la vengeance. Il capture Gorgsâr,⁵ un général ennemi qui offre de le guider dans Tûrân en échange de la vie sauve. Il tue Arjâsp et libère ses deux sœurs, Homây et Behâfarîd, toutes

¹ Bahrâm Pajdo, Z., *Zarâtosht Nâmeh*, Rosenberg F. (éd.), traduit en persane par Dabîr Sayâqî, M., Enteshârât-e Tahûrî., Téhéran, 1338/1959, pp. 72-78/ Pour la version original de ce texte voir : Rosenberg, F., *Le Livre de Zoroastre*, St. Petersburg, 1940, cette information est indiquée dans le texte de Zarâtosht Nâmeh, publié par Sâdeq Hedâyat, Le texte de Hedâyat ne contient qu'une partie de Zarâtosht Nâmeh. voir, Hedâyat, S., *Zand Vohûman Yasn*, Nashr-e Jâmeh Darân, Téhéran, 1383/2004, pp. 131-146

² Shirâzî, S.A.A., *Ferdowsî Nâmeh*, Enteshârât-e 'Ilmî, 3 volumes, 2^{ème} édition, Téhéran, 1363/1984, volume 2, pp. 7-8-20/ Bahrâmî, Î., Ruîntânî va Jâvdânegî dar Asâfîr, Nashr-e Varjâvand, Téhéran, 1385/2006, pp. 48-49

³ Afîfî, R., *Asâfîr va Farhang-e Irânî dar Neveshteh hây-e Pahlavî*, Enteshârât-e Tûs, Téhéran, 1374/1995, p. 437

⁴ Pour plus de détails voir, Yarshater, E., « Esfandiar », *Enc. Ir.*, vol. VIII, 1998, pp. ; 584-592

⁵ Le nom de ce personnage n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân. Pour les détails voir. Rastgâr Fasâî, *Farhang*, vol. 2, pp. 870-871

deux prisonnières d'Arjâsp. C'est pendant cette période que Esfandiyâr a ses fameuses *Haft Khwân* (Sept Stations).¹

Il est le seul personnage des épopées iraniennes après le fameux Rostam qui réussit ces sept stations. Les actes de Rostam et de Esfandiyâr pendant le *Haft Khwân* ont été le sujet à différentes interprétations herméneutiques, ésotériques et mystiques. Mais il y a des différences essentielles, nous allons le voir, dans le comportement de Rostam et celui d'Esfandiyâr.

- Sept Stations ou Exploits de Esfandiyâr (*Haft Khwân*) :

Dans le *Shâhnâmeh*, il y a des différents moyens de tester la capacité d'une personne, pour devenir héros, roi ou immortel. Les plus difficiles sont les « Sept Stations » de Rostam, et ensuite celles de Esfandiyâr.²

Pendant la première station Esfandiyâr tue deux loups gigantesques. Dans la deuxième station, il rencontre deux lions et les tue aussi. Tuer un dragon est la troisième station que Esfandiyâr doit passer. La rencontre avec la magicienne est la quatrième station de Esfandiyâr. Selon le *Shâhnâmeh*, Esfandiyâr arrive dans un jardin dans le désert où il trouve ce qui est nécessaire pour un banquet. Il y trouve également un tanbûr³ et se met à jouer et chanter : « Le malheureux Esfandiyâr, ne voit jamais de vin, n'a point de compagnons pour en boire, ne rencontre que des lions et des dragons vaillants, n'est jamais délivré des griffes du malheur, n'éprouve jamais un peu de plaisir dans ce monde, par faveur d'une belle au visage de fée, et Dieu accomplirait tous les désirs de son cœur ; s'Il voulait donner une de ces femmes, dont les traits ravissent l'âme, dont la stature égale le cyprès, dont le visage brille comme le soleil, dont les cheveux de musc descendent jusqu'aux pieds ». ⁴ Puis il rencontre la magicienne et la tue. Dans les stations suivantes, Esfandiyâr tue un Sîmorgh, traverse les neiges, traverse de l'eau et tue son guide Gorgsâr.

¹ Davidson, O.M., "Haft Khwân", *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp. 516-519

² Meskoob, Sh., "Bakht va Kâr-e Pahlavân dar Âzmûn-e Haft khwân", dans, *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, ibid, p. 33

³ Dans le *Shâhnâmeh*, le nom de cet instrument est indiqué tanbûr. Mohl l'a traduit « guitare », (vol. 4, pp. 261-2) qui ne nous semble pas une traduction correcte. Warner le traduit : le « luth » qui est plus proche à tanbûr voir : Warner, A.G., Warner, E., *The Shahnameh Of Ferdowsi*, (London : Kegan Paul, Trench, Truebner and Co., 1909, vol. 5, p. 130

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 4, pp. 261-262

L' aventure de Esfandiyâr est indiquée une fois dans les hymnes et le poète évoque l'Invulnérable sans donner de détail, décrit ses Sept Stations, et se proclame comme le compagnon de Esfandiyâr pendant cette odyssée :

*« Je suis allé aux Haft Khwân, Je suis allé aux Haft Khwân
Avec l'Invulnérable, je suis allé aux Haft Khwân
Mon essence qui a changé plusieurs corps, a subi du mal
Mon essence est unie à celle de Shâwarân »¹*

Le dernier hémistiche de ce quatrain attribué à Qâdî Nabî semble problématique. Il est difficile d'identifier la personne qui accompagnait Esfandiyâr pendant ses sept stations. Le poète parle de l'unification de son essence avec celle de Shâwarân. Dans le *Shâhnâmeh*, il n'y a pas un personnage, nommé Shâwarân. C'est le nom du père de Zangeh et la dernière présence de Zangeh, fils de Shâwarân, est attestée durant la grande bataille entre Key Khosrow et Afrâsiyâb, et à partir de ce moment il disparaît du *Shâhnâmeh*. L'absence de Zangeh, fils de Shâwarân durant le règne de Lohrâsp et celui de Goshtâsp n'est pas un problème parce que ce cas se répète dans plusieurs hymnes. L'essence dans la foi yârsân se déplace facilement et nous avons toujours du mal à identifier les personnages et le temps. La même personne est présente dans plusieurs époques en changeant son « vêtement » tout en gardant la même « identité essentielle ». Il nous semble qu'il s'agit là d'un mouvement particulier de l'essence que ne connaît pas et ne respecte le concept du temps.

Mais d'après le *Shâhnâmeh* il est possible d'identifier les compagnons de Esfandiyâr durant ses « Haft Khwân ». Esfandiyâr a été accompagné d'abord par son fameux frère utérin Pashûtan, le grand héros eschatologique de la littérature zoroastrienne et pehlevi. Pashûtan était à la tête de l'armée de Esfandiyâr et le suivait en portant le drapeau et la massue de son frère. Mais ce personnage est absent dans les hymnes et la foi yârsân. Le deuxième compagnon de Esfandiyâr est Gorgsâr, un guerrier turc, absent lui aussi dans les hymnes, qui joue le rôle de guide pour Esfandiyâr. Ce dernier malgré son serment tue Gorgsâr à la fin de son aventure. Il est donc difficile de dire à quel personnage se réfère le quatrain ci-haut.

Comme nous l'avons souligné, Esfandiyâr est le seul personnage après Rostam qui ait réussi les « Haft Khwân ». Mais ils ont des différences essentielles dans leur comportement et leurs aventures. Ils ont été tous les deux guidés par un guerrier ennemi fait prisonnier. Ces

¹ Qâdî Nabî Sargati, *D.N.Y.*, p. 94

deux personnages offrent de les guider en échange de la vie sauve. Owlâd, celui qui avait guidé Rostam, devient le roi de Mâzandarân après les « *Haft Khwân* » et le découronnement du roi du Mâzandarân par Rostam. Mais Esfandiyâr après sa septième « *Khwân* » se met en colère et tue son guide.

Dans sa cinquième « *Khwân* » Esfandiyâr rencontre le fameux Sîmorgh, et ses deux petits. L'oiseau fabuleux est désigné comme « une montagne dont la cime est dans les nuages. Une montagne ailée et avide de combat. Il est capable d'emporter un éléphant dans ses serres, et enlever de la mer un crocodile, et de la terre un léopard et n'a aucune peine à les porter. Il ne faut pas donc le comparer aux loups et à la magicienne »¹. Esfandiyâr se bat contre le couple de Sîmorgh qui est le symbole de la sagesse,² la nourrice, le guide et le conseiller de Zâl. Par contre la figure de Sîmorgh paraît sous une forme différente dans cet épisode de récit. Dès qu'apparaît le chariot armé dans lequel Esfandiyâr se cachait, Sîmorgh attaque et veut le saisir avec ses serres et ses deux ailerons mais sa force et sa majesté y périssent. Il frappe de bec et de ses griffes jusqu'à épuisement. Voyant Sîmorgh affaibli, Esfandiyâr sort de son chariot, le frappe de son épée et le découpe en morceaux.³

Au sujet de la rencontre entre l'oiseau fabuleux et le prince illustre, les hymnes yârsân sont silencieux : on ne trouve aucune citation. Il nous semble que une des raisons de la marginalisation de Esfandiyâr dans la tradition yârsân, provient de cet événement. Sîmorgh a une importance particulière dans la doctrine yârsân, il est identifié comme la mère du Sultân Sahâk comme nous allons voir. On peut imaginer à quel point son « meurtre » est important. C'est donc peut-être pour cette raison que Esfandiyâr est le seul membre de la famille royale de l'Iran que n'est pas considéré en tant que le possesseur de l'*Essence* divine dans les hymnes yârsân. Car non seulement il tue Sîmorgh mais se bat aussi contre Rostam.

-Le combat contre Rostam.

La dernière mission de Esfandiyâr est d'enchaîner le héros le plus célèbre et le plus illustre de la histoire épique du monde iranien. Une voie qui ne le ramène à nulle part. En effet, bien que Esfandiyâr est un héros divin, dans son combat contre Rostam, il ne montre pas

¹ *Shâhnâme*, vol. 4, p. 263

² voir « Sîmorgh » dans ce même travail.

³ *Shâhnâme*, vol. 4, p. 264

une sagesse divine. Il utilise son invulnérabilité contre quelqu'un que lui-même l'appelle : « le meilleur ».¹

Selon Meskoob, la tragédie de ce combat est que des deux côtés ce sont des hommes divins. Il n'y a pas de méchant dans ce combat.²

Selon le *Shāhnāmeḥ* lorsque Esfandiyār accomplit sa mission de tuer Arjāsp, il demande encore une fois le trône et la couronne en citant tous ses services. Goshtāsp, le roi d'Iran, qui connaissait le destin de Esfandiyār, le charge à une dernière mission : Celle de faire prisonnier Rostam.³

Esfandiyār se rebiffe et marque son désaccord. Il connaît bien tous les services que Rostam avait rendu aux rois d'Iran. Il ne comprend pas : « pourquoi en veut-il à un vieillard que Kāwūs déjà appelé le vainqueur des lions, qui, depuis Manūchehr et Key Qobād à protégé tout le pays d'Iran, qui est le distributeur des couronnes ».⁴ Mais Goshtāsp demande avec insistance de lier les mains de Rostam.

Esfandiyār sait que pour le roi, il ne s'agit pas de Zāl ou de Rostam, mais qu'il ne cherche qu'un moyen de se débarrasser de Esfandiyār qui, se soumet pourtant aux ordres et à la volonté de Goshtāsp et conduit son armée au pays du Sîstân.

La tentative d'Esfandiyār de capturer Rostam est une mission impossible.⁵ Arrivé au Sîstân, Esfandiyār envoie son fils Bahman auprès de Rostam pour lui poser ses conditions : accepter les chaînes de la capture. Une condition impossible pour Rostam. Rostam réplique en demandant que Esfandiyār honore sa maison de sa présence. Esfandiyār refuse l'invitation et de plus se met à dénigrer la famille de Rostam. Il ira jusqu'à affirmer que Zāl, le mal-aimé, était fils d'un dîv, et qu'il ne pouvait se prétendre une meilleure origine, qu'on l'avait longtemps caché à Sâm, et que Zāl était généralement considéré avoir été à la source de la ruine du monde. Même Sîmorgh, affirme-t-il n'avait vu en lui aucun signe de grandeur et de majesté et bien qu'affamé, il répugnait de dévorer le corps du Zāl. Enfin Esfandiyār traitera Sâm d'homme de peu de raison.⁶

¹ Doostkhah, J., « Barkhord bâ Shāhnāmeḥ dar Trājhediy-e Qodrat », dans *Hemasey-e Iran*, p. 374

² Meskoob, Sh., *Moqaddameh-i bar Rostam va Esfandiyār*, Enteshārāt-e Sherkat-e Sahāmiy-e Ketābhāy-e Jibī, 5ème éd., Téhéran, 2536, p. 98

³ Il est dit que ce récit était racontait même à l'époque du Prophète Mohammad à la Mecque, par Naḍr b. al-Hārith et ce dernier l'avait appris par les gens du Mésopotamie. Il le comparait avec les récits coraniques. Voir, Safā, voir : Safā, *Hemāseh Sorāyi dar Iran*, ibid, pp. 44-45, Doostkhāh, J., "Shāhnāmeḥ ye Naqqālān, Degardīsi az Hemasey-e Iran yā Sākhṭārī Jodāgāneh ?", dans *Hemasey-e Irān*, p. 152

⁴ *Shāhnāmeḥ*, vol. 4, p. 294

⁵ Kazzāzi, *Māz hāy-e Rāz*, ibid, 82

⁶ *Shāhnāmeḥ*, vol. 4, p. 316

Il nous semble que c'est justement l'attitude de Esfandiyâr et sa lutte contre Sîmorgh et Rostam qui sont la raison pour laquelle la figure de Esfandiyâr et sa splendeur sont rejetées par la doctrine yârsân chez qui Sâm, Zâl, Rostam et Sîmorgh sont des pivots centrales de leur tradition.¹ Le comportement de Esfandiyâr est inacceptable pour Rostam qui s'exclame : « comment peut-il se targuer de cette couronne de Goshtâsp et de la nouvelle religion de Lohrâsp, qui ose dire : va et enchaîne Rostam, le puissant ciel lui-même ne peut m'enchaîner ».²

Finalement ces deux grandes figures se préparent au combat. Le combat qui se mène à dos de cheval est loyal et aucun des deux protagonistes n'est ébranlé. Selon la tradition yârsân, il s'agit d'une guerre prédestinée, inscrite dans la *Coupe de Jam*, selon un hymne attribué à Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî :

« La colère de Tahamtan est en moi

*La guerre de l'Invulnérable est écrite dans la Coupe »*³

Les combattants étaient de force égale jusqu'au moment où Esfandiyâr prend son arc et lance soixante flèches qui atteignent Rostam et son destrier. Par contre celles que lançait Rostam ne touchent pas Esfandiyâr car il est invulnérable, l'homme au corps airain. Le corps de Rostam et de Rakhsh s'affaiblissent sous les coups au point de ne plus pouvoir poursuivre le combat. C'est alors que Rostam, qui paraissait perdu, s'avise d'un moyen d'échapper à mort. Il met pied-à-terre et se tourne vers la montagne. Rakhsh le destrier galoppe vers le palais et se sépare ainsi de son maître.⁴ Rostam n'aurait pas dû défier Esfandiyâr invincible et invulnérable. Sîmorgh lui fait des reproches: « Pourquoi as-tu voulu combattre Esfandiyâr ? Pourquoi as-tu recherché le combat contre Esfandiyâr, le héros illustre au corps airain ? ».⁵

C'est la seule fois où Rostam abandonne sa position dans un combat et que son destrier se sépare de lui. Il s'agit là de la démonstration de la force surnaturelle de Esfandiyâr dans l'histoire épique de *Shâhnâmeh*. Cet épisode est absent dans la tradition yârsân.

¹ Je me souviens que dans la région de Gûrân, au village de Gahwâreh, un des savant yârsân m'avait dit que « Esfandiyâr avait la même nature que Afrâsiyâb ». Ce n'est pas indiqué dans les hymnes, mais il montre la place d'Esfandiyâr dans la tradition orale.

² L'exemplaire de Mohl et celui de Warner, il parlent de « la couronne de Lohrâsp et du collier et trône de Goshtâsp », mais certains exemplaires indiquent « la nouvelle religion de Lohrâsp » voir, *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 320/ Warner, A.G., Warner, E., *ibid*, p. 208/ Hakim Abolqâsim Ferdowsî, *Shâhnâmeh*, Moassesey-e Nûr, Téhéran, p. 733, vers N° : 26642

³ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 3

⁴ *Shâhnâmeh* vol. 4, p. 337

⁵ *ibid*, pp. 342-343

Rostam rentre dans son palais. Il sait que s'il survivait aux flèches de Esfandiyâr, ce serait pour lui une nouvelle naissance. Zâl implore encore une fois l'aide de Sîmorgh qui lui relève le secret de la « mort » de Esfandiyâr, secret qui se cache dans le bois de tamaris. Le lendemain Rostam retourne sur le champs de bataille. Sitôt arrivé près de l'armée de Esfandiyâr, il essaie de suggérer une trêve à Esfandiyâr. Ce dernier rejette les propositions de Rostam tout en sachant qu'il ne se battait pas contre un homme ordinaire. Il pensait cependant que lorsque Rostam aura atteint son palais le jour avant, son âme se sera envolée vers Saturne.¹ Il savait que Rostam connaissait beaucoup d'expédients et d'artifices et c'était par l'art de la magie de Zâl que Rostam avait guéri et que « la bravoure d'un lion ne sert à rien contre un magicien ».²

Rostam était persuadé que rien que des malheurs ne résulteraient de ce combat. Voyant que ses interventions auprès de Esfandiyâr ne servaient à rien, il bande son arc et place la flèche en bois de tamaris dont il avait trempé le fer dans du vin. Ayant placé la flèche sur l'arc, il adresse en secret une prière à Dieu et Le supplie de lui pardonner son acte. Il s'empresse d'ajuster sa flèche de la façon indiquée par Sîmorgh et lâche le trait dans l'œil de Esfandiyâr.

C'est sans doute l'un des épisodes inoubliables de la mythologie du monde iranien. Dès que Rostam lâche la flèche, l'univers s'obscurcit pour Esfandiyâr, il s'évanouit et ses forces l'abandonnent. Sa tête s'incline, son arc lui échappe de mains. Il saisit la crinière et le cou de son cheval et son sang rougit le champs de bataille.³ Cette scène est décrite dans un hymne, attribué à Darvîsh Shâh Redâ Kerendî. Les vers donnent l'impression que le poète est ravi de narrer cet événement :

« Je suis Rostam, tu es l'Invulnérable

Je suis la flèche en bois de tamaris, l'arc est mon corps

Je suis Rostam, je suis Rostam

Je l'ai touché par tamaris »⁴

Le prince illustre, missionnaire de la nouvelle religion, qui prétendait pouvoir précipiter le ciel sublime sur ce bas-monde, le voilà qui succombe d'un coup. Il arrache la flèche qui est recouverte de sang tout au long du fer jusqu'aux plumes et s'écrit : « Ce n'est

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 340

² *ibid*, p. 354

³ *ibid*, p. 347

⁴ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 48

pas par sa bravoure que le fils de Dastân (Rostam) m'a donné la mort ; regarde cette branche de tamaris que je tiens dans ma main, c'est par elle que Sîmorgh et Rostam le rusé ont mis fin à ma vie, c'est Zâl qui a fait ces incantations et employé cet art magique, car il connaît les sortilèges et tous les enchantements ».¹

Ces phrases prononcées par Esfandiyâr sont un indice de l'importance de sa mort. Esfandiyâr accuse en bloc Rostam, Sîmorgh, Zâl et la flèche en bois de tamaris. Ce sont des coupables qui avaient tramé la fin de Esfandiyâr.² On insiste sur le fait que Rostam n'est pas le seul coupable. En identifiant ces personnages coupables dans la tradition yârsân, on comprend la raison pour laquelle les hymnes restent silencieux sur la vie majestueuse de ce prince. Esfandiyâr s'est battu contre l'« *Essence* » de Sulţân Sahâk, qui s'installe tantôt chez Zâl, et tantôt chez Rostam, en tant que « hôte ». Il s'est battu contre Sîmorgh, l'incarnation de Ramzbâr. Il s'est battu contre Rostam, le lieu par excellence de la manifestation de Pîr Benyâmîn. Il s'est battu contre Dâwid, qui s'installe par fois comme « hôte » chez Zâl et au bout de compte, comme il indique lui-même, il tombe par la flèche en bois de tamaris, le lieu où s'est manifesté Mostafâ Dâwidân.³ Bref, il s'est battu contre l'Essence Divine et les fameux archanges de la tradition yârsân.

L'épée qui se trouvait dans la main du Rostam est identifiée comme Dholfaqâr portant, elle aussi, l'essence de Mostafâ Dâwidân qui symbolise l'archange de la mort :

*« Si tu es capable de connaître la vérité, saches que je suis Dholfaqâr
Si tu connais la vérité, moi, je suis le fidèle lui-même
Je suis à la ceinture de Rostam rusé
Je veux venger Esfandiyâr »⁴*

La présence de l'épée épique du premier imâm des shî'ites, nous montre la position injuste de Esfandiyâr. Cette épée est mentionné dans plusieurs hymnes :

*« Le coup de Dholfaqâr est prêt
La guerre d'Invulnérable commence
J'ai eu le coup de Dholfaqâr
Par Celui qui m'avait donné un peu d'Essence »¹*

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 349

² Le premier coupable est toujours Goshtâsp, voir. *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 352

³ Pour les détails voir « Zâl », « Rostam », « Sîmorgh » dans ce même travail.

⁴ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 57

*« Le coup de l'Invulnérable
Le coup de Dholfaqâr, le coup de l' Invulnérable
...
La colère de Tahamtan, le coup de Dholfaqâr
Le tumulte vient du Tout-puissant »²*

Dans les hymnes yârsân, la flèche en bois de tamaris, qui portait en elle l'essence du Mostafâ Dâwidân, est désignée comme « le coup de la Divinité » qui frappe Esfandiyâr. C'est la flèche, qui a été utilisée contre les impurs. Elle est préparée par le conseil du messenger du monde céleste.³

*« Je suis le tintement de Rostam, fils de Zâl
Je suis la flèche perdue, je suis le coup du Roi-aigle »⁴*

*« Ô les fidèles, c'est la nocturne
Le zéphyr donna cette nouvelle, c'est la nocturne
Les porteurs du secret sont ravis de l'essence du Emir
Les impurs sont rendus chétifs par la flèche zâbolide »⁵*

Mais il existe aussi des interprétations mystique sur la mort de Esfandiyâr. Selon Sohravardî, décrit par corbin, en la personne de Esfandiyâr, l'herméneutique reconduit chaque mystique au sommet de la montagne de Qâf, à savoir le lieu du nid de Sîmorgh.⁶

Sohravardî raconte le contexte mystique de ce combat sous la forme d'un dialogue. Quand il demande à un sage une explication sur le combat de Rostam et de Esfandiyâr, le sage lui dit : « Voici ce qu'il en fut. Rostam n'avait pas été assez fort pour vaincre Esfandiyâr, et de fatigue était rentré chez lui. Son père, Zâl, se répandit en supplication devant Sîmorgh. Or, il y a chez Sîmorgh cette vertu naturelle que si l'on tient directement en face d'elle, un miroir ou quelque objet qui en tient lieu, tout œil qui regarde dans ce miroir est frappé d'éblouissement. Zâl fit fabriquer une cuirasse de fer dont toute la surface était parfaitement

¹ Darvish Khodâmorâd Qalkhâni, *Daftar*, p. 4

² *ibid*, p. 7

³ Doostkhah, J., 'Barkhord bâ Shâhnâmeḥ dar Trâjhediy-e Qodrat', dans *Hemâsey-e Iran*, p. 376

⁴ Darvish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 9

⁵ Darvish Karîm Gahwârei, *Daftar*, p. 60

⁶ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, p. 199

polie, et il en revêtit Rostam. Il mit de même sur sa tête un casque parfaitement poli, et sur son cheval fixa des pièces de miroir. Alors il envoya Rostam se placer dans l'arène directement en face de Sîmorgh. Esfandiyâr devait inévitablement venir au-devant de Rostam. Au moment où il approcha, les rayons de Sîmorgh qui tombait sur la cuirasse et sur les miroirs, se réfléchirent dans les yeux de Esfandiyâr ; son regard fut ébloui, il ne discernait plus rien. Il imagina et crut qu'il avait été blessé aux deux yeux, parce qu'il avait entrevu deux points acérées. Il tomba de cheval et périt de la main de Rostam. On peut penser que les deux points de la flèche en bois de *gaz* (tamaris) dont parlent les récits, étaient les deux ailes de Sîmorgh ».¹

Comme on voit dans cette version mystérieuse de Sohravardî, la mort de Esfandiyâr a été préparée par un « groupe » et non pas par une seule personne, ce qui correspond à la tradition yârsân même si le contenu est différent. Mais la tradition orale et écrite yârsân n'accepte surtout pas l'idée que, « Rostam n'était pas assez puissant pour combattre Esfandiyâr ».

Selon Corbin, la mort héroïque de Esfandiyâr typifie le retour du mystique, du chevalier de la foi (*javânmard*) à son monde originel. Il convient de se reporter ici à la théorie des miroirs et des formes épiphoniques de la « théosophie orientale », où Sohravardî met en œuvre une catoptrique ésotérique que, posant les conditions de la perception visionnaire. C'est une vision de Sîmorgh dans le miroir qui éblouit Esfandiyâr.²

Mais chez Sohravardî, même s'il est exacte que Sîmorgh continue d'accorder son assistance à Zâl, les bénéficiaires de cette assistance seront peut-être en apparence Zâl et Rostam. En réalité, au sens vrai, ce sera Esfandiyâr, expirant au terme d'un combat héroïque, en une suprême vision de Sîmorgh que Sîmorgh lui-même lui aura ménagée par l'intervention de Zâl. Corbin souligne qu'avant tout, il ne faut pas oublier qu'en terme mystique, « périr » se rapporte toujours à l'autre monde. On ne « périt » pas à ce monde-ci, parce que ce monde-ci signifie précisément « périr » au monde vrai. De même que Sîmorgh ne permit pas que « périsse » l'enfant aux cheveux de lumière, elle ne permit pas que « périsse Esfandiyâr bien qu'il puisse en être ainsi au regard exotérique. En fait celui que périt, c'est Rostam.³ C'est le point fondamental sur lequel se base la différence de la doctrine yârsân avec celle qu'on trouve chez Sohravardî. En effet dans la doctrine yârsân, le concept de « périr » n'existe pas.

¹ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, pp. 208-209

² Sohravardî, *ibid*, p. 219

³ Corbin, *En Islam Iranien II*, *ibid*, pp. 241-242

Par ce concept technique Esfandiyâr ne pourra jamais battre Rostam, l'Archange qui est l'incarnation de Pîr Benyâmîn.¹

Bref, Esfandiyâr, le prince illustre de la dynastie kiyânîde, malgré ses succès et sa réputation est une figure marginale qui n'est pas « bien-aimé » dans la tradition yârsân. Il est probable que cet aspect de la foi yârsân, se base sur un conflit religieux de la croyance zoroastrienne et les croyances locales comme le mithraïsme.²

¹ voir « Rostam » dans ce même travail.

² La présence et la pratique du mithraïsme, n'est pas encore prouvé académiquement et historiquement dans la région où nous trouvons aujourd'hui la foi yârsân. Certain chercheurs insistent sur les rassemblements de ces deux mouvements de pensée. Voir. Bahrâmî, Î, *Osturey-e Ahl-e Haqq, Jostâri Târikhi Pîrâmûn-e Mehr va Mehr Parastî, Ahl-e Haqq (Yârsân)*, Nashr-e Âtiyeh, Téhéran, 1378/1999

18) Bahman

Bahman est un des quatre fils de Esfandiyâr.¹ Son nom n'est pas mentionné dans l'*Avesta* et c'est la première fois que la source des récits nationale de l'Iran se sépare de l'*Avesta* et se mélange avec l'histoire achéménide.² La vraie présence de Bahman dans le *Shâhnâmeh* commence par le récit concernant la guerre de Rostam et Esfandiyâr. Bahman a été choisi par son père pour aller auprès de Rostam et lui transmettre le message de Esfandiyâr. Il rencontre d'abord Zâl et ce dernier le guide auprès de Rostam où Bahman s'acquitte de son message. Après avoir eu la réponse de Rostam, il part et chevauche en toute hâte chez son père.

Bahman est présent quand ses deux frères ont péri misérablement sous les coups de Zavâreh et Farâmarz, et c'est lui qui donne cette nouvelle à Esfandiyâr. Il est aussi présent quand la gloire de Esfandiyâr était ternie et qu'il tombe sous la flèche de Rostam. A la demande de Esfandiyâr et ses dernières volontés, Rostam se charge de l'éducation et la protection de Bahman qui reste dans le pays de Sîstân après la mort de son père.

Rostam se charge de Bahman en dépit de la mise en garde de son frère Zavâreh, convaincu que Bahman porterait malheur à leur pays. Rostam répondait que si par malheur Bahman faisait du mal, il aura à trembler devant le sort.³ C'est ainsi que Bahman vécut auprès de Rostam et passa sa vie à la chasse, en banquet et dans le jardin des roses.

Un certain temps se passe. Sur les conseils de Jâmâsp le vizir, le roi Goshtâsp demande le retour de Bahman en Iran. Rostam prépare un cortège royal pour Bahman qui l'amène auprès de son grand-père. Goshtâsp déclare que son petit-fils va être roi après lui. Goshtâsp élit le nom d' Ardashîr pour lui.⁴ Bahman remplace son grand-père et selon le *Shâhnâmeh* son règne dure quatre vingt dix neuf ans.⁵ Il est considéré comme un roi qui va purifier le monde des démons et rétablir la religion.⁶

La tradition perse n'a gardé de ce prince que le souvenir de la destruction de la famille illustre des rois feudataires du Sîstân, qui avait joué surtout dans la personne de Rostam, un si

¹ Dans le *Shâhnâmeh*, les autres fils d'Esfandiyâr sont : Mehr Nûsh, Nûsh Âdhar et Tûsh, qui sont absents dans les hymnes de Yârsân.

² Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, p. 538

³ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 353

⁴ Ce nom n'est pas indiqué dans les hymnes.

⁵ Pour les différents chiffres de sa règne voir Rastgâr Fasâi, *Farhang*, vol. 1, p. 224

⁶ *Zand Bahman Yasn*, Râshed Mohassel, M.T., (éd.), *Moasseseh Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî*, Téhéran, 1370/1991, p.4

grand rôle dans l'histoire épique de la perse et qui est exterminée par Bahman pour venger la mort de son père.¹

L'action violente de Bahman contre la famille de Zâl, est le début de l'histoire de Bahman dans les hymnes yârsân. Sa présence est attestée par cette action. En effet il ne perde pas de temps pour venger la famille de Zâl qui venait de perdre son grand héros, Rostam. Dès que Bahman s'assit sur le trône de son grand-père, il convoque une assemblée de sages, de grands et de héros et leur dit que son cœur est plein de douleur et son cerveau rempli que de vengeance. Il lance une armée glorieuse de cent mille cavaliers contre le pays de Sîstân.

A son arrivée, il envoie un messenger auprès de Zâl en disant : la vie lui est devenue amère sur cette terre à la suite de la mort de son père Esfandiyâr et par le meurtre de ses frères qu'il doit venger. Il va se délivrer de cette longue colère en remplissant de sang le lit du fleuve de Zâbol.² Zâl lui envoie aussi un message où il évoque le passé, l'innocence de Rostam sur la mort de Esfandiyâr. Zâl enfin lui propose d'oublier le passé en lui offrant tous les trésors du pays.

Bahman n'accepte pas les excuses de Zâl. Il se met dans une grande colère et envahit le pays. Zâl vient à sa rencontre avec tous ceux qu'il avait d'illustres dans son pays. Arrivé près de Bahman, Zâl met pied-à-terre, l'honore et lui demande la grâce. Mais les paroles de Zâl ne font qu'exciter la colère de Bahman. En l'espace d'un instant, il fait charger les pieds de Zâl de chaînes. Bahman emporte aussi les trésors du palais de Zâl et livre au pillage tout le pays.

Cet épisode est raconté dans un hymne attribué à Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî. Le poète se déclare comme l'incarnation de Bahman, celui qui a capturé Zâl-e Zar (Zal le vieux), et affirme que son acte était juste et qu'il a fait justice :

*« Je suis la majesté du roi
Cette fois, c'est moi, la majesté du roi
C'est le moment prévu de l'ordre
L'affaire de tous mes fidèles est réglée
La colère est en moi
J'ai tué tous les ennemis
J'ai capturé Zâl-e Zar
Ce que j'ai fait est juste »³*

¹ *Shâhnâme*, vol. 5, p. 5

² *ibid*, p. 15

³ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 2

Quand Farâmarz, le fils de Rostam reçoit cette nouvelle, il s'afflige et se prépare à venger son grand-père. Il rassemble une armée et part au combat contre Bahman. La guerre dure trois jours. Au bout du combat Farâmarz blessé, tombe par terre et se fait prisonnier. Il est conduit vers Bahman. Le roi plein de haine ordonne de dresser un gibet et qu'on y attache Farâmarz vivant. Il fait pendre Farâmarz la tête en bas et le fait tuer par une pluie de flèches.¹

La guerre entre Farâmarz et Bahman et le comportement de ce dernier, après la guerre sont des épisodes cités dans les hymnes yârsân :

*« J'ai vu la parade de l'armée
J'ai vu la guerre de Bahman et Farâmarz »²*

Cette guerre est considérée comme une « leçon » et un « enseignement » dans les hymnes suivants. Le poète compare sa parole avec la guerre de Bahman et Farâmarz :

*« Mon essence s'installa sur l'épaule de Celui qui a beaucoup de couleurs
Elle plongea dans la mer comme une baleine
Ô Morâd, continues à raconter, ta parole est comme un enseignement
Qui reprend la guerre de Bahman et Farâmarz »³*

Mais la réaction de Bahman contre Farâmarz est considérée comme une « injustice » qui doit être réglée. La gravité de l'acte de Bahman est tellement importante que le poète insiste sur une « vengeance promise » que doit se régler dans le *Jam* :

*« Que tu règles l'injustice de Bahman
Que tu le ramènes au Jam
Que tu le fasse comme tu avais promis
Que tu le venge pour son injustice contre Farâmarz »⁴*

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 5, p. 18

² Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 2

³ *ibid*, p. 3

⁴ Bâbâ Nâwîs, *D.G.H.*, p. 59

Bahman, sur le conseil de son oncle Pashûtan, ordonne qu'on ôte les chaînes des pieds de Zâl et qu'on transfère de la prison dans son palais. On prépare aussi une voûte sépulcrale pour le corps de Farâmarz.

Les hymnes yârsân ne parlent plus de l'histoire de Bahman. Selon le *Shâhnâmeh*, il avait un fils, Sâsân, et une fille, Homây. Il tombe amoureux de sa fille et l'épouse et lui destine la succession au trône.

Nous avons deux dimensions différentes et contradictoires, racontées dans les hymnes yârsân, sur le personnage de Bahman. Dans le cas de Zâl, Bahman est montré comme celui qui porte la « majesté » du roi. C'est-à-dire, qu'il a l'essence et qu'il la porte même si cette essence ne fait pas partie de sa propre nature. Et son comportement contre Zâl, est déclaré comme un acte « juste ». Il ne symbolise donc pas un roi injuste. Mais dans le cas de Farâmarz, la figure de Bahman change totalement. Il se trouve donc classé dans la catégorie des injustes et que son acte injuste doit être réglée. D'où vient exactement ce double traitement ?

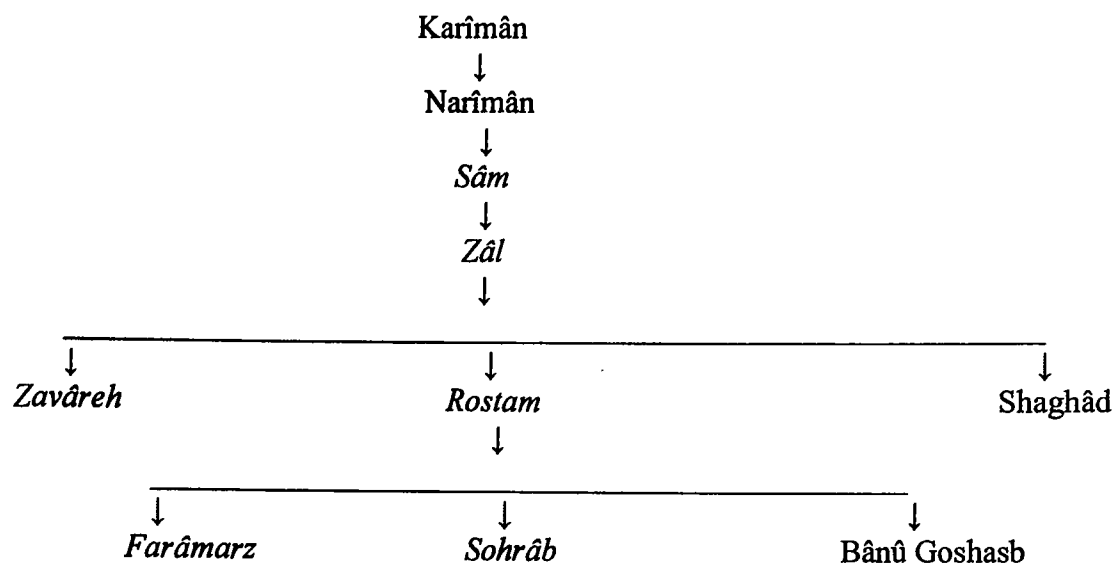
Il semble que comme c'est dans un combat loyal que Farâmarz ait tué le frère de Bahman, le comportement de ce dernier contre Farâmarz, est considéré comme un acte injuste, ce qui met Farâmarz au rang de martyr dans la tradition yârsân.¹ Pour Bahman, comme nous l'avons déjà décrit, le cas de ses frères était un « meurtre », dont Farâmarz en était coupable. Il le traite donc comme un meurtrier. Mais quand Bahman parle de Esfandiyâr, même lorsqu'il voulait le venger, il évoque sa « mort » et non pas son « meurtre ». Et nous savons bien que la mort de Esfadiyâr a été d'abord préparé par Zâl. Esfandiyâr lui-même en parlait.² En définitive, dans les hymnes yârsân, la façon avec laquelle Bahman traite Zâl, n'est pas considérée comme injustice, d'autant plus que Bahman le libère et rentre en Iran.

¹ voir « Farâmarz » dans ce travail.

² Voir « Esfandiyâr » dans ce travail.

Chapitre 2: La famille Narîmânîde et ses personnages

- La généalogie de la famille de Sâm d'après le *Shâhnâme* de Ferdowsî :¹



¹ Les noms en italique sont des figures mentionnés dans les hymnes yârsân.

1) Sâh

Le *Shâhnâmeh* ne donne aucune information sur la naissance ou la jeunesse de Sâh. La première présence de Sâh dans le *Shâhnâmeh* est le moment où le roi Manûchehr prend la tête de son armée qui comprend des héros tels que Kâweh le forgeron, son fils le brave Qâran et Sâh le cavalier. Et il se met en marche pour combattre Salm et Tûr et venger son grand-père Îraj.¹ Pourtant, selon le *Shâhnâmeh*, c'est le roi Fereydûn qui avait donné le rang de héros à Sâh.² On peut donc dire que la présence de Sâh remonte à l'époque du roi Fereydûn.

Selon le *Shâhnâmeh*, Sâh était le fils de Narîmân. Le vaillant Narîmân descendait de Karîmân, fils de Hûshang, le troisième qui ait porté une couronne de roi.³ Une autre version du lignage de Sâh raconte que lorsque Jamshîd a réussi à s'échapper de Dahhâk, il se maria à la fille de Korang Shâh, roi du Zâbolistân. De ce mariage naquit un fils appelé Tûr qui à son tour donna naissance à Shîdasp qui donna naissance à Turog qui donna naissance à Shîdasp qui donna naissance à Tûrog qui donna naissance à Shâm qui donna naissance à Athraç qui donna naissance à Karshâsp qui en fin donna naissance à Narîman le père de Sâh.⁴ Les ancêtres du Sâh sont considérés comme des grands et des rois qui depuis Garshâsp jusqu'à Narîmân commandaient les armées et « frappaient de leurs épées ». ⁵ Si Ferdowsî reste silencieux sur la vie de Narîman, il parle cependant de sa mise à mort par les habitants de la forteresse de Sepand.⁶

Dans le *Shâhnâmeh*, Sâh est désigné comme le maître de la massue, de l'épée et du casque, qui fait bondir son cheval au jour de la poussière, qui nourrit les vautours au jour du combat, qui fait redoubler le vent du champ de bataille et pleuvoir le sang du nuage noir, qui demande des couronnes et des ceintures d'or, qui place les rois sur leurs trônes d'or, qui par sa bravoure acquit une gloire infinie, à qui ses prouesses font porter haut la tête, au jour du combat. Il n'y a pas et il n'y aura pas de cavalier comparable à Sâh fils de Narîmân.⁷ Sâh est considéré aussi comme le héros au cœur prudent, son épée brûle le diamant, la terre pleure le jour où il combat.⁸

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 178

² *ibid*, p. 196

³ *ibid*, vol. 4, p. 316

⁴ *Safâ, Hemâseh Sorâyi dar Iran*, *ibid*, p. 553

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 196

⁶ *ibid*, p. 272

⁷ *ibid*, p. 226

⁸ *ibid*, p. 241

Sâm est donc placé parmi des héros de l'époque de roi Manûchehr. Quand ce dernier fait son discours adressé aux grands du pays, Sâm le héros se lève et lui dit que les rois l'ont chargé de veiller sur Manûchehr mais précise en même temps que c'est le roi qui fait ce qui est juste et c'est à Sâm d'applaudir.¹

Un des épisodes le plus connu de l'histoire de Sâm dans le *Shâhnâmeh*, est sans doute la naissance de son fils Zâl. Selon le *Shâhnâmeh*, Sâm n'avait pas d'enfant et son cœur souhaitait un être qu'il peut aimer. Il avait une belle femme et espérait qu'elle lui donnerait un fils, elle qui avait un visage de soleil, était digne de porter le fruit de leurs amours. Cette femme tomba enceinte et après neuf mois, elle mit au monde un enfant beau comme le soleil qui éclaire le monde, mais les cheveux de l'enfant étaient blancs. La mère qui a mis au monde un tel enfant n'ose pas en parler à Sâm. Pendant sept jours personne n'ose dire à Sâm que sa belle épouse a mis au monde un enfant vieillard. Finalement, c'est la nourrice qui se dirige courageusement vers Sâm pour lui dire que Dieu lui a donné ce qu'il désirait. Sâm descend de son trône et va voir son enfant. Il voit un enfant d'une rare beauté mais avec une tête de vieillard comme il n'en avait jamais vu. Lorsqu'il le voit, il perd soudain tout espoir dans ce monde. Il eut honte de son enfant et se mit en colère. Son visage étincelait, il maudissait son sort, et enfin il ordonna qu'on enlève l'enfant et qu'on le porte loin de son pays.²

Des années plus tard, le fils de Sâm avait grandi dans le nid du Sîmorgh. Un jour Sâm voit son fils en songe. Il voit un homme à cheval venant du côté de l'Inde, un cavalier fier et un parfait héros qui s'avance vers lui et lui donne les nouvelles de son fils. Sâm aussitôt réveillé, appelle les sages et leur parle de cette affaire. Il leur raconte le rêve et ce que le cavalier lui avait rapporté.³ Les sages lui disent qu'il avait violé la reconnaissance qu'il doit à Dieu pour ses bienfaits en abandonnant cet enfant innocent ; ils lui conseillent d'aller à la recherche de son fils. Sâm décide de partir le lendemain vers la montagne où l'on avait abandonné l'enfant. Pendant la nuit il voit dans un nouveau rêve des hommes qui lui reprochent son injustice envers son enfant. Dès son réveil, il se met en route vers les montagnes à la recherche de l'enfant. Il voit sur la montagne le puissant Sîmorgh dans son nid haut perché. Cette scène est décrite dans un hymne attribué à Pîr Moḥammad Shahrâzûrî :

« Dans le nid (tanière) de Sîmorgh, dans le nid de Sîmorgh

La Cour de mon Roi s'installe dans le nid de Sîmorgh

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 196

² *ibid*, p. 198

³ *ibid*, p. 200

*Sîmorgh était Ramzbâr comme le soleil
Qui emmena Zâl à Alborz
Pour que grandisse cet héros aux cheveux blancs, par sa grâce
A l'ordre de mon Roi, Dieu qui créa la lune et le soleil
Sâm, fils de Narîmân, chercha et emmena Zâl
Mon Roi les mit dans la tornade
Afin de les éprouver»¹*

Il amène son fils au pays puis va auprès du roi Manûchehr pour lui montrer l'enfant grandi dans le nid du Sîmorgh. Il enseigne à son fils les vertus des rois. Puis sur l'ordre de Manûchehr, Sâm se met en route avec l'armée et marche contre le pays de Kargsâr en confiant son trône à son fils.

Quand Zâl tombe amoureux de Rûdâbeh, la fille de Mehrâb, il envoie une lettre à Sâm. Ayant lu la lettre de son fils, Sâm pâlit et demeure troublé ; il n'approuve pas la passion de son fils. Il réfléchit longtemps et finalement tient une assemblée des sages et leur demande comment cette aventure finira. Pour Sâm, la passion de son fils pour une descendante de Dahhâk est le mélange de deux éléments tels le feu et l'eau qu'« il en résultera un malheur, une chose semblable à la lutte qui aura lieu entre Fereydûn et Dahhâk au jour du jugement dernier ».²

Mais les sages lui prédisent que ce couple vertueux aura un fils qui purifiera la terre des méchants et l'empire sera heureux pendant qu'il vivra et le monde honorera son nom.

Ayant entendu la réponse des sages, Sâm envoie un message à son fils et insiste sur le fait que cette passion est insensée ; mais puisqu'il lui a donné jadis sa promesse, il ne cherchera pas un prétexte pour ne faire que ce qui est juste. Il dit qu'il quittera le champ de bataille pour conduire son armée dans le pays d'Iran où il saura ce que le roi ordonnera et ce que Dieu décidera .

Mais lorsque le roi Manûchehr apprend l'aventure du fils de Sâm, il ordonne à ce dernier de partir avec l'élite des grands pour allumer un feu et brûler tous les palais de Mehrâb. Il ne faut pas que Mehrâb s'échappe et que ce rejeton de dragon (Dahhâk) reste en vie. Ayant entendu l'ordre de Manûchehr, Sâm part pour aller combattre Mehrâb. Mais Zâl vient à sa rencontre et lui parle. Ayant écouté son fils, Sâm l'envoie, chargé d'un message, auprès du

¹ Pir Mohammad Shahrâzûrî, S.S., p. 72

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 228

roi. Et ce dernier, après avoir entendu les prédictions des sages, donne son accord pour le mariage de Zâl.

A la naissance de Rostam, on fabriqua une poupée de soie de la taille de Rostam nouveau-né. L'intérieur de la poupée fut rempli de poils de martre, on lui mit sous les bras une lance et dans une main la massue ; la poupée fut expédiée à Sâm. Après quelque temps, ayant eu la nouvelle que son petit-fils était devenu pareil à un lion, il résolu d'aller le voir.

Sâm apparaît pour la dernière fois dans le *Shâhnâmeh* lorsque le cœur de Nodhar, le nouveau roi qui avait remplacé Manûchehr, se noircit d'injustice. L'injustice du nouveau roi, incite les paysans à former des armées et les braves à réclamer le pouvoir. Le roi est effrayé et il envoie un message à Sâm lui demandant de l'aide. Le roi Manûchehr avait dit à Nodhar que Sâm avait toujours été son ardent défenseur, l'ami du roi et que toute sa vie il a été le gardien des sept zones de la terre par qui le trône et le diadème sont devenus brillants.¹

Aussitôt le message du roi reçu, Sâm vient en Iran. Les grands du pays se rendent auprès de lui et parlent de l'injustice et de l'indignité de Nodhar que la *grâce* de Dieu avait abandonné. Ils disent : « si Sâm voulait s'asseoir sur le trône, quel mal y aurait-il ? le monde prospérerait sous sa fortune, le pays d'Iran serait à lui, le trône serait rajeuni. » Mais Sâm leur répond : « Comment Dieu pourrait-Il nous approuver en cela ? pendant que Nodhar, qui est de la race des Kiyânîdes, est assis sur le trône des rois et ceint de la ceinture, est-ce à moi de saisir la couronne pour être roi ? c'est la folie! ». ²

Après ce discours Sâm se rend auprès du roi, lui adresse ses conseils et fait revenir la paix dans le cœur du roi tyrannique. Nodhar se conduit comme Sâm le lui avait conseillé. Ces événements racontés dans le *Shâhnâmeh* sont décrits dans les hymnes yârsân :

*« Nodhar le roi des Kiyânîdes, Nodhar le roi des Kiyânîdes
Mon Roi se manifesta comme Nodhar le roi des Kiyânîdes
Sâm était la manifestation de Benyâmîn
Il se battait comme un Kurde sur les champs
Il eut le succès de la prudence et de la popularité
Mon Roi fit régner la justice, par ses conseils »*³

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 281

² *ibid*, p. 281

³ Pîr Mîkâ'il Dodâni, *D.N.Y.*, pp. 153-154

Sâm rentre au Zâbolistân et c'est à ce moment que Afrâsiyâb attaque l'Iran. Il envoie deux de ses commandants vers le Zâbolistân pour se venger de Zâl, mais reçoit la nouvelle que Sâm était mort.¹

La mort de Sâm, défenseur du pays et héros invincible, est une bonne nouvelle pour Afrâsiyâb, le commandant de l'armée turque. A ce propos, ce dernier dit: « Nous avons cherché la fortune et elle est entre nos mains, si nous faisons le compte de l'armée de Nodhar, nous n'y voyons qu'une proie que nous chasserons ; d'ailleurs le roi a perdu Sâm, il ne peut venir au combat, c'est lui que je craignais dans ce pays, et maintenant qu'il n'est plus, nous nous vengerons de l'Iran »².

L'auteur de *Shâhnâmeh* ne nous donne pas d'information sur l'âge de Sâm à sa mort. Il nous semble qu'il devait avoir plus de cent vingt ans parce que lorsque Sâm a demandé au roi sa grâce pour le mariage de son fils, il dit qu'il avait atteint deux fois les soixante ans.³ Darwîsh Begmorâd Gahwâreî parle de la vieillesse de Sâm sans donner un âge précis :

« Peut-être Sâm le vieux viendra pour nous consoler »⁴

Le *Shâhnâmeh* ne nous donne pas de détails sur les actions et les guerres menées par Sâm. D'après ce qui est indiqué, on sait qu'il a combattu les magiciens, manié la bride, vaincu les braves et frappé de la massue. Personne dans le monde ne connaît un cavalier tel que lui. Lorsqu'il portait sa main sur la lourde massue, la gloire des braves s'éclipsait. Il portait la tête plus haut que les plus fiers. C'est lui qui a tué le dragon de Kashafîd dont la longueur égalait la distance d'une ville à une autre, sa largeur remplissait l'espace d'une montagne à une autre.⁵

Il est connu surtout pour sa lourde massue à tête de bœuf. Il est appelé « Sâm qui ne donne qu'un coup » (*Sâm-e yek zakhm*).⁶ Comme Mehrâb, le roi du Kâbol, souligne : « Qui voudra combattre Sâm ? qui voudra s'exposer aux coups de sa massue ? ».⁷

Un autre aspect de la personnalité du Sâm, qui est indiqué dans le *Shâhnâmeh*, est sa justice. D'après ce livre, sa justice fait fleurir la terre entière, l'esprit et la prudence sont ses

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 286

² *ibid*, p. 286

³ *ibid*, p. 243

⁴ Darwîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 49

⁵ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 243

⁶ *ibid*, p. 245

⁷ *ibid*, p. 246

supports. Sa justice rend heureux tous les hommes, elle s'étend sur toute la terre et sur le siècle entier.¹

Dans la cascade théophanique de la doctrine yârsân, il est difficile d'identifier l'essence de Sâm. Il est considéré comme le détenteur d'une essence limpide et pure :

*« Sâm est le trésor, (il est) le miroir qui a une essence limpide
Il est la torche claire, (il est) l'éclat du visage de tout le monde »²*

En effet son corps est le lieu par excellence de la manifestation de plusieurs essences qui s'installent et demeurent en lui en tant qu'« hôte ». Une de ces essences est celle du fameux Bâbâ Yâdigâr :

*« Pîr 'Âlî retourna chez les fidèles
Pour annoncer la bonne nouvelle de l'apparition du Roi du monde
Sâm se manifesta dans le corps de Zarda Bâm le magnifique »³*

Mais l'essence de Eywat, dit aussi Eywat-i Hashshâr, se manifeste elle aussi dans le corps de Sâm. L'identification de Sâm avec Eywat-i Hashshâr montre l'aspect eschatologique du personnage de Sâm :⁴

« Sâm dont le visage resplendissait comme le soleil, se manifesta dans le corps de Eywat »⁵

Dans un autre hymne, attribué à Darvîsh Khoda Morâd Qalkhânî, Sâm est décrit comme la personne chez qui la Divinité réside en tant que « hôte » :

*« Sâm majestueux
Je vis mon Roi, dans le corps de Sâm majestueux »⁶*

L'hymne attribué à Darvîsh Shâh Redâ Kerendî en est aussi la preuve. Parce qu'il parle dans un de ses hymnes de Sâm comme celui qui était dans la demeure de Bolûr :

¹ *Shâhnâme*, vol. 1, p. 241

² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 38

³ Pîr Aḥmad Ganjehî, *S.S.*, pp. 78-79

⁴ Pour plus de détails sur le concept du Hashr, voir, Gardet, L., « Kiyâma », *EI2*, vol. V., pp. 233-236

⁵ Pîr Aḥmad Barsâhî, *D.G.H.*, p. 265

⁶ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 22

« C'étais moi, J'étais à la demeure de Bolûr

Sâm le héros, à la demeure de Bolûr, c'était moi »¹

Bolûr ou Bolûrân est une région qui se trouve aujourd'hui dans la province du Lorestân, en Iran. C'est dans cet endroit que se trouve un mausolée attribué à Shâh Khoshîn. C'est un des lieux de pèlerinages des Yârsân comme nous avons déjà cité. Shâh Khoshîn est appelé parfois le « Roi de Bolûrân » (*Shây Bolûrân*).

Quand le poète déclare que Sâm était à la demeure de Bolûr, il vise en effet l'entité de l'essence de Sâm qui dans ces vers est la même que celle de Shâh Khoshîn. Et selon la doctrine de la cascade théophanique des Yârsân, Sâm est aussi le lieu de la manifestation de 'Alî. Il est indiqué comme le « Détenteur de Duldul », le « Détenteur de Dholfaqâr » ou le « Seigneur de Qanbar » le serviteur d'Alî ou autrement dit, celui de la divinité absolue :

« Sâm le grand a le sabre tranchant à sa main

Duldul est prête, elle est sellée »²

« La guerre sainte de mon Bien-aimé est l'éclat de la Coupe et celui de Jam

C'est le moment où la flèche se trouve à la main de mon Roi

C'est le sceau de la fin du monde

C'est le cri de Dholfaqâr de Sâm »³

« C'est le départ, c'est le départ

C'est la parade de l'armée de Sâm, pour son départ

Dholfaqâr est à la main de celui qui est fructueux

Celui qui est en colère contre les traîtres, c'est le Seigneur de Qanbar »⁴

Mais dans les hymnes yârsân, comme nous l'avons déjà souligné, il est très difficile d'identifier l'essence de Sâm dans un seul personnage. Il n'est pas clairement identifiable dans les hymnes en tant que la manifestation d'un personnage précis. Entre autres, on le trouve aussi en tant que Pîr Benyâmîn :

¹ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 24

² Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 15

³ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 118

⁴ Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p. 43

« *Sâm était la manifestation de Benyâmîn*
Il se battait comme un Kurde sur les champs
Il eut le succès de la prudence et de la popularité
Mon Roi fit régner la justice, par ses conseils »¹

L'essence de Pîr Benyâmîn, l'archange par excellence de la doctrine yârsân, est souvent identifiée et présentée, nous allons voir, comme celle qui se manifeste dans le corps de Rostam. Or selon la doctrine de la transmigration des *essences* qui est le pivot central de la tradition yârsân, l'essence de Pîr Benyâmîn peut résider dans le corps de Sâm aussi comme « hôte ». Cette question ne pose pas de problème dans la forme doctrinale de la tradition yârsân. De plus, même dans le *Shâhnâmeh*, Rostam ressemble beaucoup à son grand-père physiquement et par sa personnalité. Cette ressemblance est indiquée plusieurs fois dans le récit de Ferdowsî dès la naissance de Rostam. Selon le *Shâhnâmeh*, quand on envoie la poupée de soie de la taille de Rostam nouveau-né, à Sâm. Ce dernier « cette image de soie me ressemble » dit-il. Si on prend la première conversation de ces deux personnages, on trouve encore la même chose. Quand Rostam voit son grand-père, il lui dit : « puisque je suis une de tes branches, tu me serviras de tronc. Mon visage ressemble au tien, puisse mon courage égaler le tien ».² Il porte aussi la massue de Sâm par laquelle il cherche la gloire.

Cette ressemblance indiquée dans le *Shâhnâmeh* trouve une autre dimension dans les hymnes yârsân. Sâm se trouve sur le dos du destrier de Rostam dans un hymne attribué à Darvîsh Rostam Kerendî :

« *Je suis l'arc, je suis la flèche lancée*
Je suis la grande massue de Sâm, sur le dos de Rakhsh »³

Sâm est le héros eschatologique de la mythologie iranienne. Il est considéré aussi comme l'« immortel ».⁴ Dans les textes pehlevi et zoroastriens, il est identifié à Garshâsp.⁵

¹ Pîr Mikâ'il Dodâni, *D.N.Y.*, pp. 153-154

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 268

³ Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 31

⁴ *Bundahesh*, *ibid*, p. 128

⁵ Kereshâspa en avestique, Karshâsp en pehlevi que veut dire, « celui qui possède le cheval mince » ; Rastgâr souligne que la prononciation correcte de ce nom, doit être Karshâsb.. Dans l'Avesta, Nairemanaw (possesseur d'une nature masculine- héros) est attribué à Garshâsp. Ce nom a été changé, et a pris la forme de « Narîman », et utilisé comme un nom propre. En persan, il est mentionné comme Garshâsp de Narîman ou Sâm de Narîmân.

Le nom de Sâh est mentionné dans l'*Avesta*.¹ Selon ces sources anciennes, c'est grâce aux exploits de Sâh que la résurrection se réalisera.² L'*Avesta* précise que quatre-vingt-dix neuf mille neuf cent quatre vingt dix neuf gardiens surveillent le corps du « Sâh de Garshâsp », le porteur de massue.³ Il possède la « gloire » de Jamshîd et c'est lui que tuera Dahhâk à la fin de temps. Comme on le sait, Fereydûn le héros vainqueur ne tue pas Dahhâk qui symbolise le « mal absolu » et qui reflète l'essence de la source du mal dans le monde. S'il meurt, le mal va disparaître. C'est donc impossible de le tuer car le moment n'est pas encore arrivé.⁴ En effet c'est au jour de la résurrection qu'il sera battu.

Dans les hymnes yârsân aussi, Sâh est une figure eschatologique. C'est l'aspect le plus remarquable du personnage de Sâh dans les hymnes yârsân. Comme nous l'avons déjà dit, Garshâsp et Pashûtan, deux grandes figures de l'eschatologie épiques de la tradition iranienne et zoroastrienne, sont absents dans les hymnes yârsân. Durant leur absence c'est Sâh qui monte sur la scène de l'eschatologie yârsân. Il est considéré le héros qui viendra comme avant-garde de Sauveur de la fin des Temps :

« Ô Yârsân, Sâh viendra

Après plus de mille ans, Sâh viendra

Sâh viendra à l'injonction de mon Roi

Pour aider tout le monde

Sâh viendra à la fin des temps

Sa justice renfermera la Terre et le Ciel

Quand dans le monde, il y aura partout la guerre

A ce moment là, tout le monde sera ébahi et stupéfait

Sâh vient pour détacher le monde

Pour organiser et orner toutes les régions

Ô Yârsân, il remplira le monde de justice

Sa justice pleuvra sur la terre comme la grêle

Le monde sera illuminé grâce à sa justice

Les dédaigneux et les impies seront détruits

Le Roi viendra, Jâm sera réuni comme avant

Voir, *Farhang*, vol. 2, p. 866./ Sâh est le nom de la famille de Garshâsp. Voir, *Kazzazi, Mâz hây-e Râz*, *ibid*, p. 50/ Garshâsp, en tant que héros, n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

¹ *Yasna*, (Hûm Yasht), *Avesta*, vol. 1, p. 138

² *Minavî Kherad*, Tafaddolî (éd.), *ibid*, p. 45

³ *Farvardîn Yasht*, *Avesta*, vol. 1, p. 418

⁴ *ibid*, pp.41-43

Les Yârsân siègeront dans le Jâm
Tous les Yârsân seront présents dans le Jâm et dans le Jâm Khâneh
Il faut que ce soit un signe pour les fidèles
Quand Fattâh¹ appellera les fidèles
Et sa voix se révélera en chantant Dayyâr Dayyâr²
Quand il jouera la chanson de Shâh Khoshîn avec la colère
Ô Almâs, dis : c'est Lui, le Commencement et la Fin (Yâ Hû Awwal o Âkhir Yâr) »³

Khân Almâs raconte dans un autre hymne l'arrivée d'un commandant qui viendra d'Irak et dont le nom comportera les trois lettres suivantes : « *Sîn, Alif et Mîm* » (س. ا. م). Il est selon le poète, l'avant-garde du Mahdî, le Maître du Temps. Ce commandant est censé conquérir le monde si bien que les soixante-douze religions deviendront une seule. En effet le poète ne cesse de ressasser ce thème qui est d'ailleurs celui de la doctrine yârsân, concernant l'Arrivée du Sauveur :

« L'avant-garde de Mahdî, le maître de temps, viendra
Son nom est composé par : S, Â, M
Le monde entier se conformera à ses vœux
Il unifiera les soixante douze religions »⁴

« L'époque s'améliora
La main de la Vérité apparaîtra et l'époque s'améliorera
Le Roi vient à Alep, en Chine et à Damas
Un commandant qui s'appelle Sâm, viendra
La résurrection arrivera »⁵

Le rôle de Sâm est bien précis dans la tradition littéraire yârsân. Il est cité dans plusieurs hymnes comme l'avant-garde du Sauveur :

« Sâm, le lion, le grand, le guide et l'avant-garde

¹ « Fattâh » est le pseudonyme de Teymûr un des personnages saints des Yârsân, voir, Soltânî, M.'A, *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zâgrôs*, vol. II, pp. 159-161

² « Dayyâr Dayyâr » est le nom d'une chanson du tanbûr

³ Khân Almâs, *Dîwân*, pp. 71-72

⁴ *ibid*, p. 25

⁵ *ibid*, p. 40

Il est ivre (Sarmast) de faire courir les nouveaux fidèles vers la victoire »¹

*« Je vis la majesté du roi des cavaliers
Sâm prit la tête de l'avant-garde »²*

Khân Almâs a un autre hymne consacré à la fin des Temps. Il s'agit de l'explication de l'apparition de Sâm sur l'ordre de Khân Âtash et puis de l'Apparition du Sauveur eschatologique ou Mahdî.³ En effet l'ensemble des hymnes attribués à Khân Almâs est fortement marqué par la figure et l'arrivée du Sauveur eschatologique. La future arrivée du Mahdî constitue aussi le thème le plus fréquent des prédictions des imâms duodécimains.⁴ Ce poète est, à notre connaissance, le premier grand personnage Yârsân qui utilise le mot « Mahdî » et le présente comme le Sauveur eschatologique.⁵ A l'époque dite « *Yerî Tanî* », nous trouvons encore la figure de Mahdî dans les hymnes attribués à Darvîsh Heydar Pâydar :

« La flèche empoisonnée qui a une pointe en diamant

Est dans la main du roi, Mahdî du Temps »⁶

« La plongée du Dâwid dans l'océan du mystère

Les plongeurs élites (les mystiques) nous ont informé

Les plongeurs ont informé pour montrer le signe

De l'apparition de Mahdî (qui est) l'Essence Unique »⁷

La théorie de l'arrivée d'un sauveur existait dans le monde iranien. En Islam la formation de la théorie du « Mahdî » date le première siècle de l'hégire, même si le Coran ne parle point du « Mahdî ». ⁸ Pourtant l'eschatologie existait au sein de l'Islam depuis l'époque du Prophète Moḥammad.⁹ La croyance en un « Mahdî », on le sait, est un des piliers du shî'isme duodécimain. Selon la tradition, qui finira par devenir l'article de foi duodécimain, l'imâm Hasan 'Askarî (mort en 260/874), le onzième imâm des duodécimains, avait un fils

¹ Darvîsh Molk'alî Sultân, *Daftar*, p. 6

² Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 106

³ Khân Almâs, *Dîwân*, ibid, pp. 32-36

⁴ Amir-Moezzi, M.A., *Le Guide Divin Dans Le Shi'isme Originel, Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, p.264

⁵ Valî, Sh., *Dîwân de Khân Almâs*, mémoire de DEA, sous la direction de Prof. Paul Ballanfat, Université Jean Moulin, Lyon III, 2002-2003

⁶ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 65

⁷ *ibid*, p. 50

⁸ Darmesteter, J., *Le Mahdî, Depuis les Origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Edition Manucius, 2004, p. 17

⁹ Amir-Moezzi, « Eschatology in Imami Shi'ism », *Encyclodaedia Iranica*, VIII, 1998, pp. 575-581

nommé Moḥammad, dit al-Mahdī ou al- Qâ'im. C'est lui que la plus grande famille shî'ite, celle des imâmites ou duodécimains, reconnaîtront comme leur « Messie », le Sauveur à venir. On l'appelle al-Mahdī (le Bien Guidé ; appellation du Sauveur eschatologique en Islam en général), al-Muntazar (l'Attendu), Sâhib al-Zaman (le Maître du Temps) et surtout al-imâm al-Gha'ib (l'imâm caché).¹ Le Mahdī est considéré comme le restaurateur de la religion et de la justice qui régnera avant la fin du monde.

Malgré les différences doctrinales qui existent, la présence du Mahdī dans la tradition yârsân est sans doute une influence forte du shî'isme duodécimain. Chez les shî'ites, et tout particulièrement dans les groupes plus radicaux, l'espoir d'un restaurateur de la justice et de la religion a généralement été très intense. Contrairement au sunnisme, la croyance en la venue du Mahdī de la famille du Prophète est devenue un article de foi dans le shî'isme radical. Un autre caractère distinctif du shî'isme est la croyance courante en l'absence temporaire ou Occultation (*ghayba*) du Mahdī et son retour final dans la gloire.² Le concept de l'Occultation, nous semble-t-il, est un concept absent dans la tradition yârsân. Les poètes ne l'utilisent quasiment pas. Le seul hymne dans lequel on le trouve est un hymne attribué à Darwîsh Shâh Redâ Kerendî :

*« Grâce au rayonnement d'éclat de Sâm effrayant
Je m'habille en robe d'honneur de l'occultation »³*

Le poète, comme on le voit, ne se déclare pas Mahdī. Cependant il parle de la « robe honorifique » de l'Occultation et il y utilise le mot « *ghayba* ». De plus, ce concept est lié encore au personnage de Sâm.

Le messianisme duodécimain est entièrement centré sur la figure du douzième et dernier imâm, l'imâm caché et Sauveur eschatologique, descendant du Prophète Moḥammad, vivant en son Occultation majeure.⁴ Cette vision marque la différence essentielle entre l'identité du Sauveur dans la doctrine des duodécimains et dans la doctrine yârsân. Selon la doctrine des duodécimains, le Sauveur ne peut être que le descendant du Prophète, doctrine qui n'existe pas chez les Yârsân. De plus, le shî'isme duodécimain est basé sur le concept d'Occultation et

¹ Amir-Moezzi, Jambet, C., *Qu'est-ce que le Shi'isme ?*, p. 73

² Madelung, W., "Mahdī", *EI2.*, vol. V, 1986, pp. 1221- 1228/ voir aussi, Sachedina, A.A., *Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Press, 1981, Corbin, H., *En Islam Iranien, aspects Spirituels et Philosophiques IV*, Edition Gallimard, Paris, 1972

³ Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 128

⁴ Kohlberg, E., « From Imamiyya to Ithnâ'ashariyya », *BSOAS*, vol. 39, N° 3, (1976), p. 521-534

de longue vie du Mahdî. Il est considéré occulté et personne ne le verra jusqu'à la fin du Temps.¹ Il n'est pas seulement considéré vivant mais, selon certain savants shî'ites, son être n'a jamais cessé d'exercer son influence de manière effective et agissante sur le monde. Cette influence n'est pas une abstraction, un concept métaphysique, au contraire, elle est, et elle doit être, concrète et si elle en est ainsi c'est qu'elle s'exerce à travers un certain nombre de personnes en chair et en os qu'on appelle les Amis de l'imam caché.² La doctrine yârsân rejette l'idée de l'Occultation du Sauveur. Selon leur doctrine, c'est par la réincarnation que le Sauveur, cité comme Mahdî, réapparaîtra pour sauver le monde.

Dans les hymnes yârsân, le sauveur est également appelé le « Maître du Temps ». Ce qui correspond à la littérature shî'ite :

« Je fais partie de la brigade de la fin du Temps qui a le premier ordre

Je suis l'adjoint du Maître du Temps »³

« Je suis le tumulte du dragon à deux têtes (dholfaqâr)

Je suis le mouvement de l'Apparition du Maître du Temps »⁴

Comme Amir-Moezzi l'indique, les lettrés musulmans n'ont jamais cessé de percevoir la notion de *ma'âd* comme désignant de façon globale les fins dernières de l'homme et du monde. Or *ma'âd* signifie littéralement, le lieu de retour ou le mouvement de retour vers le point de départ, d'où les innombrables réflexions des théologiens, philosophes ou mystiques percevant en général cette notion eschatologique soit comme un retour à la source de l'être qui est Dieu, soit comme un retour à l'existence après la mort qui est la résurrection.⁵ Il y a aussi un autre concept essentiel et doctrinal chez les shî'ites concernant ce « retour », le « raj'a ». Le terme « raj'a » qui signifie littéralement le « retour » a diverses significations dans les doctrines des branches shî'ites : 1) le passage de l'âme d'un corps à un autre, humain ou animal (métempsychose), ou 2) la transmigration de l'esprit de sainteté d'un imâm au suivant. Ces deux conceptions sont couramment appelées « *tanâsukh* ». Seuls y croient les

¹ Pour plus de détails sur la rencontre avec l'imam caché dans son occultation voir. Amir-Moezzi, « Contribution à la Typologie des Rencontres avec l'Imam Caché », dans *La Religion Discrète, Croyances et Pratiques Spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, ibid, pp. 317-336

² Amir-Moezzi, « Une Absence Remplie de Présence, Herméneutique de l'Occultation chez les Shaykhiyya », dans *La Religion Discrète, Croyances et Pratiques Spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, ibid, p. 339

³ Darvish Gholâm, *Daftar*, p. 39

⁴ Darvish Kamar Bayâmeî, *Daftar*, p. 43

⁵ Amir-Moezzi, M.A., « Fin du Temps et Retour à l'Origine », dans *La Religion Discrète, Croyances et Pratiques Spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, ibid, p. 297

membres de diverses sectes de *ghulât*. 3) retour au pouvoir des imâms shî'ites. 4) la sortie de l'occultation, habituellement d'un imâm à la fin de sa période caché (*ghayba*). 5) le retour à la vie de certaines personnes décédées dès avant la Résurrection. 6) le retour en ce monde de tous les morts dès avant la Résurrection qui est attribuée à un certain nombre de branches shî'ites extrémistes.¹ Si on prend ce concept qui était une croyance shî'ite distincte dès le deuxième siècle de l'hégire,² comme le passage de l'âme dans les différents corps ou la transmigration de l'esprit de sainteté, ce terme peut avoir un sens dans la doctrine yârsân.

Selon la doctrine duodécimaine, la Délivrance universelle (*faraj*) ne peut être atteinte que par la violence, par une guerre terrible. Le signe précurseur universel du Retour consiste en l'envahissement généralisé de la terre par le mal, la victoire des forces du Mal sur celles du Bien, ce qui exige en quelque sorte la manifestation du Sauveur eschatologique, sinon l'humanité entière sera engloutie par les ténèbres.³ Le Sauveur viendra délivrer non seulement les oppresseurs de l'époque mais aussi prendre revanche sur toutes les injustices accumulées au cours des âges. Il jouira, à part le soutien divin, de l'aide d'autres compagnons de combat, c'est-à-dire les forces du Bien.⁴ Ceux qui se battent aux côtés de l'imâm, sont composés de plusieurs sortes de soutiens. D'abord, selon la doctrine imâmite du « retour à la vie », un certain nombre de grands personnages de l'histoire sainte, victimes de l'injustice et de l'impiété de leur temps, seront ressuscités afin d'aider le Mahdî dans sa bataille finale et se venger de leurs oppresseurs et bourreaux, revenus à l'occasion eux aussi à la vie pour être punis.⁵

L'identité des imâms qui reviendront en ce monde était aussi sujette à discussion comme dit Kohlberg.⁶ Dans les traditions shî'ites certains noms apparaissent de manière plus récurrente : 'Alî b. Abî Tâlib, Hoseyn b. 'Alî ou d'une manière plus général les quatorze Impeccables (le Prophète, sa fille Fâtîma et les douze imâms).⁷ Selon la doctrine imâmite, le Mahdî revient pour venger l'assassinat du troisième imâm, Hoseyn, devenu par la même

¹ Kohlberg, E., « Radj'a », *EI2*, vol. VIII, 1995, pp. 384-386

² Amir Arjomand, S., *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran From the Beginning to 1890*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984, p. 39

³ Amir-Moezzi, *Le Guide Divin*, p. 283

⁴ Amir-Moezzi, M.A., « Fin du Temps et Retour à l'Origine », *ibid*, p. 299

⁵ *ibid*, p. 299

⁶ Kohlberg, E., « Radj'a », *ibid*, pp. 384-386

⁷ Amir-Moezzi, M.A., « Fin du Temps et Retour à l'Origine », *ibid*, p. 299

l'archétype du martyr pour les shî'ites.¹ La vengeance de troisième imâm, identifié avec Siyâwash dans la doctrine yârsân, est bien visible dans l'ensemble des hymnes comme nous avons vu dans la partie consacrée à Siyâwash.

L'arrivée du Sauveur et la Délivrance universelle qui se réalisera par une guerre terrible, marque aussi la littérature yârsân. Les hymnes donnent, comme les traditions duodécimaines, la liste de ceux qui feront partie du « Retour ». La seule différence est que dans la doctrine yârsân, ceux qui composeront l'armée du Bien pour se battre aux côtés du Mahdî ne seront pas ressuscités. Ils reviendront par le moyen de la réincarnation. L'hymne suivant décrit la scène de ce phénomène. Il s'agit de l'arrivée du Libérateur, tenant Dholfaqâr à la main pour aider les pauvres et tuer les oppresseurs. La guerre est censée se dérouler dans les fossés de Qazwin et durera sept jours et sept nuits. Il parle aussi des personnages saints Yârsân qui viendront alors :

« Il sera dévoilé

Ce qui était caché sera encore dévoilé

La nuit sombre deviendra jour

Encore la voix du héraut se fera entendre

Dholfaqâr viendra

Encore les méprisés seront devant Dholfaqâr

Le monde sera sombre et étroit pour eux

Les évadés seront embarrassés dans une mauvaise situation

Il viendra pour les infidèles

Encore son épée frappera la tête des infidèles

Encore sa main sera dans la main des croyants

Encore sa générosité sera pour les misérables

A Zangân (Zanjân)

Cette générosité sera à Zangân

Encore, tout se trouvera dans la guerre

Les méprisés seront ensanglantés

À Qazwîn

La guerre de la fosse sera à Qazwîn

¹ Amir-Moezzi, M.A., « Aspects de la Figure du Sauveur dans l'Eschatologie Chiite Duodécimaine » dans *Messianisme, Variation sur une figure juive*, Attias J.C., Gisel, P., Kaennel, L., (éd.), Edition Labor et Fides, 2000, p. 219

Il y aura le grand massacre et la guerre de religion
Encore il y aura le défilé du Sûltân, là-bas
Il y aura des massacres à Sultâniya (Zanjân)
Encore il y aura l'obscurité à cause de la poussière des cavaliers
Encore le bruit des canons et les obus est entendu
Le cri est entendu
Encore le son du cri sera partout
Le jour de la résurrection et le temps de la guerre arriveront
Encore trop de sang, la guerre durera sept jours
Elle vient d'Europe
Tout le monde se trouvera dans la guerre qui vient d'Europe
Les Turcs du nord viendront avec une voix de panthère
Les Kurdes du sud viendront et défilent pour la guerre
L'époque s'améliorera
La main de la Vérité apparaîtra et l'époque s'améliorera
Le Roi vient à Alep, en Chine et à Damas
Un commandant qui s'appelle Sâm
La résurrection arrivera
Il y aura la résurrection pendant sept nuits et sept jours
Le père fuira son enfant
Il viendra de Bagdad
Seyyed Ibrâhim viendra de Bagdad
Aussi, Bâbâ Heydar et Hayâth viendront
Aussi, le maître des maîtres, Yâdigâr viendra
Se lèvera encore
La réunion de Haftân se lèvera encore
Aussi, 'Âlî, qui est sans tête viendra avec son vêtement particulier
Shâh Hayâth viendra de sa ville
Shâh Khoshîn viendra
À ce moment là Shâh Khoshîn viendra
Il réalisera le Pacte comme il avait déjà dit
Aussi, Khâmûsh viendra pour l'intercession
Il viendra à sa ville
Âtash viendra dans sa ville, Tabriz

Benyâmin viendra l'aider
Le rang de ses fidèles clairvoyants viendra
Khân Jamshîd viendra
Almâs, Abdâl, Khân Jamshîd viendront
Ils viendront en rang, au pied de Sahand
Duldul sellée viendra au champ
Le Tribunal de Juge s'installera
Le Juge Dâwid viendra là-bas
Les Yârsân seront honorés et les méchants seront honteux
Les méprisés seront humbles
Celui qui porte le cahier viendra
Pîr Mûsî le vizir qui porte le cahier viendra
Celui qui écrit tous les bienfaits et méfaits viendra
Les bienfaits des Yârsân les aideront
Son couple viendra
Khâtûn-i Maḥshâr (Ramzbâr) son couple viendra
Les anciens secrets cachés se dévoileront
Le tribunal de l'égalité s'installera
Dans l'année 60
Ce sera dans l'année 60
Tous les fidèles se joindront à la Vérité
Le blasphème et les oppresseurs seront renversés
Qui est vigilant
Ecoutez Yârsân, si vous êtes vigilants
En 1360
La voix du Sâz (tanbûr) et de la Nâghâra (tambour) seront entendues
Son Essence est connue
Un commandant viendra dont l'Essence est connue
Il est le possesseur du secret de l'Essence des sciences
Une étoile viendra du support intérieur des étoiles
Son enregistrement est sûr
Son enregistrement dans le cahier intérieur est sûr
Il est le possesseur du secret de l'essence des situations supérieures
Il rangera le monde parfaitement

Le Roi des rois viendra
A la fin, Khân Âtash, le Roi des rois viendra
C'est à ce moment que le soleil se lèvera
Son Essence sera claire pour tout le monde
Ô Yârsân, elles resteront
Ô Yârsân, mes paroles resteront comme un signe
H, S, Y, N (Hoseyn) se joindra à lui
'A, L, I, ('Ali) sera l'échanson de la fontaine de Kowthar
Croyez
Croyez aux paroles de Khân Almâs
Gardez-les dans vos cœurs
Il viendra quand l'opresseur prendra le monde »¹

Comme on voit, la doctrine yârsân est fortement marquée par des concepts duodécimains comme celui du Messie, du Retour ou de la Délivrance universelle. Cependant, elle les a moulés dans sa propre forme de pensée. Les différences dans les hymnes sont la preuve du processus de métamorphose de ces concepts dans la tradition yârsân.

Un autre point qui semble important est que la quasi-majorité des hymnes qui parlent de l'eschatologie et du Sauveur sont des hymnes attribués à Khân Almâs. Selon Soltânî, avec l'apparition de famille Âtash Begî, une des familles récentes de la communauté yârsân, il y eu une coalition entre cette famille et la Nûrbakhshîya et la Musha'sha'îya.² C'est une idée qui mérite d'être étudiée. Cependant, le mouvement de Seyyed Moḥammad Nûrbakhsh (1392-1464) était, on le sait, un mouvement messianique fortement marqué par le concept du Mahdî.³ Si on accepte cette idée, on peut dire que Khân Almâs a été influencé par les doctrines venues de la Nûrbakhshîya.

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, *ibid*, pp. 38-43

² Soltânî, M.'A, *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zâgrôs*, Vol 1, p. 163

³ Bashir, Sh., *Messianic Hopes and Mystical Visions, The Nûrbakhshîya Between Medieval and Modern Islam*, *ibid*

2) Zâl

Zâl, le prince légendaire de Sîstân, fils de Sâm et père de fameux Rostam, est également appelé « Dastân-e Zand » par Sîmorgh et « Zâl-e Zar » par son père selon le *Shâhnâmeh*.¹ Il est un des principaux paladins de l'histoire épique iranienne. Pourtant son nom n'est pas mentionné dans l'*Avesta*.

« Zâl » et « Zar », ont la même signification : « vieux ».² Les hymnes yârsân en général mentionnent ces deux mots ensemble :

*« Au sommet, dans le fossé
Dans la mer, la rivière, mes ailes ont brûlé
Afin que je devienne l'intime de quelqu'un
Je porte l'essence du vieux Zâl »*³

*« Tu ne vois pas ?
Une nouvelle est arrivée, tu ne vois pas ?
Zâl-e Zar est arrivé avec ses fidèles »*⁴

*« Je suis l'inondation de l'Oxus, je suis Zâl-e Zar »*⁵

Les hymnes utilisent aussi l'expression de « vieux » pour désigner Zâl. Le contenu de l'hémistiche ci-dessous aussi parle de la vieillesse de ce personnage :

*« L'histoire est chez Zâl le vieux »*⁶

On pense que l'histoire de Zâl et celle de ses descendants était une histoire à part qui n'avait aucun rapport avec les récits et les épopées religieux des rois de l'est de l'Iran. L'absence de Zâl et de Rostam en est la preuve.⁷

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp. 202- 203

² Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, p. 561

³ Ahmad Jâf, *D.N.Y.*, p.93

⁴ Darvîsh Molk'alî Sultân, *Daftar*, p. 15

⁵ Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 13

⁶ Darvîsh Begmorâd Gahwârêi, *Daftar*, p. 30

⁷ Esmâ'ilî, H., "Dâstân-e Zâl az Didgâh-e Qowmshenâsî", dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, ibid, p 223

Dans le *Shâhnâme* de Ferdowsî, Zâl apparaît comme le sage conseiller des souverains kiyânides. Selon le *Shâhnâme*, Sâm, le seigneur du Sîstân, le chef et le plus grand héros de l'armée de l'Iran n'avait pas enfant. Une femme de son harem a donné naissance à un beau garçon, un soleil qui éclaire le monde, dont les « cheveux étaient tout blancs. » Sâm eut honte et compara l'enfant à celui d'un div ou d'Ahriman . Il l'abandonna près de l' Alborz où l'oiseau fabuleux Sîmorgh avait son nid

Les petits de Sîmorgh avaient faim, le puissant oiseau quitte son nid et vole dans les airs. Il voit l'enfant Zâl qui criait et réclamait du lait. Son corps était nu, sa bouche vide de lait.¹ Dieu donne à Sîmorgh un mouvement de pitié, de sorte que l'oiseau ne pense pas à dévorer cet enfant. Il descend des nues, le prend dans ses serres et l'enlève de la pierre brûlante. Il le porte jusqu'au mont Alborz où se trouvait son nid. Dieu accorde ses faveurs à cet enfant et les petits de Sîmorgh ne le dévorent pas, car il était destiné à jouir de la vie.² En effet, la vie de Zâl est fortement liée à l'existence du Sîmorgh.³

D'après le *Shâhnâme*, Sîmorgh devient la nourrice de Zâl. Il choisissait la venaison la plus tendre pour que son petit hôte que n'avait pas de lait suce le sang. Il se passe un long moment pendant lequel Zâl demeure dans le nid de Sîmorgh. Sîmorgh fut la nourrice de Zâl, se comporta comme une mère et fut une source de bonheur pour lui. Il lui donne le nom de Dastân-e Zand alors que son père n'eut envers lui que froideur et ruse. Il devint un beau jeune homme doté d'une grande puissance physique et d'un esprit brillant. Lorsque Sâm voit son fils dans un songe il se met à sa recherche.

Sohravardî fait des commentaires herméneutiques sur l'histoire du Zâl. Pour Sohravardî, la naissance de Zâl typifie l'entrée de l'âme venue du royaume des cieux, du monde céleste (*Malakût*), dans le monde de misère. Cette âme est l'étrangère, marquée originellement par la blancheur du monde de la lumière.⁴

Selon cette explication herméneutique Zâl vint au monde pourvu d'une chevelure entièrement blanche. Son père Sâm en fut horrifié et il ordonna qu'on allât l'abandonner dans le désert ; sa mère, également consternée ne sut ou ne put s'opposer à cet ordre. C'était l'hiver et personne n'imaginait que l'enfant pût survivre. Quelques temps après, la mère inconsolable se met à la recherche de son fils et le retrouve dans ce même désert. Elle constate avec émerveillement que l'enfant a survécu. Pendant le jour, Sîmorgh le tenait sous ses ailes. La nuit, une gazelle dont le faon avait été capturé par les chasseurs, venait le nourrir. Sîmorgh

¹ *Shâhnâme*, vol. 1, p. 198

² *ibid*, p. 199

³ Safâ, *Hemâseh Sorâyi dar Iran*, *ibid*, p. 561

⁴ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, p. 199

veille sur l'enfant pendant le jour, parce que le jour est le monde de la Lumière, la patrie de l'âme, dont elle garde le pressentiment et dont elle retrouvera plus tard la conscience par l'initiation. Selon Sohravardî, Zâl était venu au monde sous le regard de Tûbâ, l'arbre au sommet duquel Sîmorgh avait son nid. Sîmorgh n'avait pas permis qu'il périsse. Corbin souligne que la symbolique des couleurs nous permet de pressentir d'emblée que la blancheur de la chevelure de l'enfant Zâl indique qu'il descend ici-bas du monde des êtres de lumière, dont la blancheur est la couleur. Car plus la couleur d'un être tend vers la blancheur plus elle indique sa proximité du monde spirituel de la Lumière et son appartenance à celui-ci. Plus elle s'atténue, plus les nuances virent de la blancheur à la couleur jaune, du jaune à l'orangé, de l'orangé au rouge, puis au vert jusqu'au noir, plus cette mutation indique la distance. C'est justement le signe d'origine ainsi marqué dans la chevelure de Zâl, qui à la fois irrite et effraie son père, comme si ce dernier était de ceux qui ne peuvent admettre une telle origine, ou que cette seule idée terrifie, si graves en sont les conséquences.¹

Le commentaire de Corbin sur le récit raconté par Sohravardî correspond à ce qui est mentionné dans les hymnes yârsân sur le personnage du Zâl, l'homme lumineux. Par contre, il ne correspond pas à l'histoire de Zâl décrite dans le *Shâhnâmeh*. Dans le *Shâhnâmeh*, aussi bien que dans les hymnes yârsân, la figure de la gazelle est absente.

La protection de Sîmorgh est considéré aussi comme la preuve de la sagesse de ce personnage. Le personnage de Zâl dans le *Shâhnâmeh* qui a un aspect prophétique du sage possède aussi la luminosité de l'âme.²

Selon le *Shâhnâmeh*, Zâl apprend que son père était venu le chercher et qu'il doit quitter Sîmorgh. Il n'avait jamais vu d'hommes mais il avait appris du Sîmorgh à parler. « Quand il parlait, c'était comme un écho du Sîmorgh ».³ Sîmorgh lui donne une de ses plumes afin que Zâl puisse demeurer sous l'ombre de sa puissance. Si jamais, il faisait face au danger ou si on lui voulait du mal Zâl devait jeter la plume dans le feu et il verra aussitôt la puissance du Sîmorgh qui l'avait élevé sous ses ailes avec ses petits. Sîmorgh précise qu'il apparaîtra comme un nuage noir pour le porter sain et sauf dans son nid. Il lui conseille aussi de ne pas laisser s'effacer de son cœur et son âme l'amour qu'il porte envers son père nourricier. En effet, Zâl joue aussi le rôle d'intermédiaire entre Sîmorgh et le monde.⁴

¹ Corbin. H, *En Islam Iranien* II, pp. 238-239

² Poornâmdâriân, T., *Ramz va Dâstân hây-e Ramzî dar Adab-e Fârsi, Tahlilî az Dâstân hây-e 'Irfânî-Falsafî Ibn Sîna Va Sohravardî*, Enteshârât-e 'elmî Farhangî, 5^{ème} édition, téhéran, 1383/2004, p. 199

³ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 202

⁴ Poornâmdâriân, T., *Dîdâr Bâ Sîmorgh, Haft Maqâleh dar 'Irfân, She'r va Andisheh 'Attar, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Mojtâlê'ât-e Farhangî*, 2^{ème} édition, Téhéran, 1374/1995, p. 63

Les hymnes yârsân lient aussi la vie de Zâl à celle de Sîmorgh. L'hymne attribué à Darwîsh Ojâq indique l'abandon de Zâl à un oiseau. Un autre hymne attribué à Pîr Moḥammad Shahrazûrî raconte la même histoire mentionnée dans le *Shâhnâme* concernant l'éducation de Zâl par Sîmorgh, en lui donnant un air sacré :

*« Ô mon cœur, nous sommes des justes
Nous sommes les secrets de la satisfaction des justes
Nous sommes abandonnés comme Zâl à un oiseau
Notre corps est habillé seulement d'un châle »¹*

*« Dans le nid de Sîmorgh, dans le nid de Sîmorgh
La Cour de mon Roi s'installa dans le nid de Sîmorgh
Sîmorgh était Ramzbâr comme le soleil
Qui emmena Zâl à Alborz
Pour que grandisse ce héros aux cheveux blancs, par sa grâce
A l'ordre de mon Roi, Dieu qui créa la lune et le soleil
Sâm, fils de Narîmân, chercha et emmena Zâl
Mon Roi les mit dans la tornade
Afin de les éprouver »²*

Selon les hymnes, la relation de Zâl avec Sîmorgh est secrète. C'est par cette éducation secrète que Zâl devient un « sage ». Il apprend à parler, comme l'indique *Shâhnâme*, il oublie ses chagrins et Sîmorgh devient son protecteur :

*« Ô mon cœur, comment vas-tu
Je te demande en ressentant du chagrin, comment vas-tu
Je te jure sur l'Essence voyante du Grand (Tout-puissant)
Que ton secret sera voilé comme celui de Sîmorgh de Zâl
Comment Sîmorgh éleva Zâl ?
Zâl but ce que Sîmorgh lui donna
Il apprit les paroles (les secrets) de Sîmorgh
Il se réveilla, il n'était plus lui-même*

¹ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 64

² Pîr Moḥammad Shahrazûrî, *S.S.*, p. 72

*Il (Sîmorgh) était le guérisseur de toutes les douleurs de Zâl
Zâl de Zâbol devint l'oiseau de la montagne de Qâf
Zâl dit : Ô Sîmorgh, mon ami, mon protecteur
Je suis de Zâbol, tu es installé sur Qâf
Sîmorgh lui répond : tu es le sage, le penseur
Tu es sur les sommets innombrables »¹*

« J'étais la calamité du destin, j'étais Zâl-e Zar »²

Comme on voit, les caractéristiques de Zâl, sont plus fondées sur la sagesse et l'intelligence que sur l'aspect héroïque de sa personnalité. Dès le début, dans le *Shâhnâmeh*, Zâl est désigné comme quelqu'un qui a beaucoup d'intelligence et la sagesse d'un vieillard. Sa parole, son esprit et son jugement étaient droits. Il grandit dans le nid de Sîmorgh qui symbolise la source de la sagesse pure et Zâl lui-même dit que ce nid est un trône brillant. Les ailes de Sîmorgh sont comme un diadème glorieux pour Zâl.³

Le départ de Zâl vers son père, c'est-à-dire vers le monde, est obligatoire. Il doit quitter sa demeure car l'autre destinée est meilleure pour lui. Ce n'est donc pas par inimitié que Sîmorgh s'éloigne de lui, c'est pour un trône. Il l'envoie vers une autre vie, même s'il aurait désiré qu'il reste près de lui.⁴ Zâl va ainsi dans une autre dimension de la vie. Néanmoins, son intimité avec Sîmorgh ne se termine pas. Sîmorgh lui donne, avant de l'amener auprès de Sâm, une de ses plumes pour qu'il puisse rester sous l'ombre de la puissance de l'oiseau fabuleux. Le *Shâhnâmeh* précise, comme nous avons déjà dit, que « si jamais Zâl se trouvait en danger, si l'on élève des cris contre ses actions, bonnes ou mauvaises, il pourra jeter la plume de Sîmorgh dans le feu et de suite il verra la puissance du Sîmorgh qui viendra aussitôt comme un noir nuage pour le porter sain et sauf dans son nid ».⁵

Zâl descend de la montagne et vient auprès son père. L'auteur du *Shâhnâmeh* décrit dans le détail le jeune Zâl. Selon le *Shâhnâmeh*, ses cheveux lui tombaient jusqu'au-dessus de la poitrine, son corps était semblable à celui d'un éléphant, ses joues à une peinture. Il est par son apparence un modèle. Sâm regarde son fils de la tête aux pieds et reconnaît qu'il est digne du trône et de la couronne. C'est dès la première rencontre que Zâl obtient sa place auprès son

¹ Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 14

² Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 56

³ Pour les ailes de Sîmorgh, voir « Sîmorgh » dans ce même travail.

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 202

⁵ *ibid*

père. Ferdowsî continue à raconter les caractéristiques parfaites de Zâl en disant qu'il avait la poitrine et le bras d'un lion et un visage de soleil, un cœur de héros et une main avide de tenir une épée. Ses cils étaient noirs, ses yeux couleurs de bitume, ses lèvres comme le corail, ses joues comme le sang. Il n'avait aucun défaut excepté ses cheveux ; on ne pouvait découvrir en lui une autre tache.¹ Sâm, retrouvant son fils, promet devant Dieu que jamais son cœur ne sera plus dur pour Zâl et que tout ce que ce dernier désirera sera un devoir pour Sâm.

Ayant appris l'histoire de Zâl, le roi Manûchehr ordonne à Sâm qu'il amène son fils à la cour. Zâl, vêtu avec munificence, tenant une massue d'or et la tête couverte d'un casque d'or vient devant le roi. Ce dernier trouve qu'il a la majesté d'un roi, le bras d'un lion, le cœur d'un sage et la prudence d'un vieillard.² Le roi ordonne aux sages de rechercher l'astre de Zâl et la fortune que l'horoscope présage aux fils de Sâm, d'annoncer tout ce qui arriverait quand il serait devenu grand. La réponse des sages est claire : Zâl sera un héros de grand renom, fier, prudent et bon cavalier.

Sâm confie son royaume à Zâl et part à la tête de l'armée pour la guerre. C'est durant cet épisode que survient dans le *Shâhnâmeh* le récit concernant l'histoire de Zâl et de Rûdâbeh et leur amour. Malgré l'importance de ce récit, il est complètement absent dans les hymnes yârsân. Le nom de Rûdâbeh, fille de roi de Kâbol, n'apparaît pas dans les hymnes. Elle est ignorée totalement par les Yârsân malgré l'importance de sa présence dans les épopées iraniennes puisque c'est elle qui donne naissance à Rostam.

Selon le *Shâhnâmeh*, Zâl va visiter le pays de Kâbol où régnait Mehrâb, un descendant de fameux *Dahhâk*. Il tombe amoureux de la fille de ce roi. Ayant entendu l'aventure de Zâl, Sâm et puis le roi Manûchehr s'opposent à ce mariage. Mais finalement Zâl réussit à les convaincre en répondant aux questions et aux énigmes des sages de la cour du roi.

Selon le *Shâhnâmeh*, quand Rûdâbeh eut des difficultés pour mettre au monde son enfant, Zâl qui avait perdu tout espoir se souvient soudain de la plume de Sîmorgh. Il apporte un braiser, allume du feu et brûle une petite partie de cette plume. Aussitôt l'air s'obscurcit et Sîmorgh descend auprès de Zâl. C'est en effet la première rencontre de Sîmorgh et de Zâl après le départ de ce dernier. Sîmorgh lui avait promis son aide et son disciple avait en ce moment besoin d'aide. Zâl lui adresse de longues actions de grâces, des louanges infinies et des prières.

La rencontre de ces deux personnages est merveilleusement décrite dans le récit de l'auteur du *Shâhnâmeh*. La relation de Sîmorgh et de Zâl peut être considérée comme la

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 203

² *ibid*, p. 204

relation de maître et disciple dans les cercles mystiques. Sîmorgh jouait le rôle d'un maître spirituel chez qui Zâl s'était initié. Sîmorgh lui a donné un « nom », ce qui peut être considéré comme un degré spirituel. La façon par laquelle il avait traité Zâl avant le départ de ce dernier nous semble être le comportement d'un maître par rapport à un novice. Mais cette fois-ci quand le oiseau fabuleux vient auprès de son disciple, on sent que tout est changé et même si les rôles sont clairs, le disciple avait fait beaucoup de progrès. Sîmorgh ne traite plus son disciple comme un novice. Il dit : « Pourquoi l'œil du lion est-il humide ? Pourquoi cette douleur ? ». ¹ Il l'appelle donc « lion », dans le sens positif du terme. Le lion, c'est-à-dire le Puissant, symbole solaire et lumineux, l'incarnation même du Pouvoir, de la Sagesse, de la Justice, le symbole du Père, du Maître et du Souverain. ²

Ayant écouté les conseils de son maître Sîmorgh, Zâl les met en pratique et c'est ainsi que Rostam est né. ³ En lui laissant une de ses plumes, Sîmorgh repart chez lui.

Quelque temps se passe. Afrâsiyâb, le prince turc, attaque l'Iran. Il organise une expédition dirigée par deux de ses commandants, Shâmâsâs et Khazarvân ⁴ dans le Zâbolistân. C'est en effet la seule guerre pendant laquelle on trouve Zâl comme une figure guerrière. Selon le *Shâhnâmeh*, pendant l'invasion turque, Zâl était affligé et en deuil de son père. Ayant reçu le message de Mehrâb qui lui demandait de l'aide, Zâl se met en route avec son armée. Zâl se dirige vers l'armée turque dans la nuit sombre et étend sur eux une main sanglante, « afin qu'ils s'aperçoivent qu'il est revenu, qu'il est venu le cœur plein et prêt à se venger ». ⁵ Il jette avec colère un arc sur son bras et prend une flèche semblable à une branche d'arbre. Il cherche le camp de braves, place sa flèche dans l'arc et lance des flèches à triple bois dans trois endroits. Quand le jour se leva, l'armée turque se rassemble et tous regardent ces flèches en disant : voilà des flèches de Zâl, nul autre n'en met de pareilles sur son arc. La présence de Zâl fait peur aux guerriers turcs. Mais leur commandant leur dit qu'il est un homme seul, qu'il n'est pas Ahrîman qu'il n'est pas de fer et qu'il va le tuer.

Zâl se vêtit d'une armure de guerre et conduisit son armée dans le désert. Deux armées se trouvent face à face. Khazarvân porte un coup de massue sur la poitrine de Zâl et ce coup brise la célèbre cuirasse. Zâl se couvre d'une cotte de mailles et retourne au combat et d'un

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 264

² Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dictionnaire des Symboles, Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, édition revue et augmentée, Edition Robert Laffont, 19^{ème} réimpression, Paris, 1997, p. 575

³ Voir la naissance de Rostam dans ce même travail

⁴ Tous les deux sont absents dans les hymnes de Yârsân.

⁵ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 298

seul coup de massue tue le commandant turc puis il tue Kalbâd, un autre héros de l'armée ennemie.¹

Tous les attributs de Zâl cités dans le *Shâhnâmeh* que nous venons de décrire sont des attributs physiques. Mais la première caractéristique de Zâl, dans le *Shâhnâmeh*, est sans doute sa sagesse et sa connaissance spirituelle tirée directement de Sîmorgh. D'après le *Shâhnâmeh* : « dans le nid étaient les petits du Sîmorgh et Zâl, on aurait dit qu'ils étaient de la même espèce ».² Il est le prototype de l'intelligence pure et absolue comme Sîmorgh. Il nous semble qu'il y ait en Zâl une double personnalité. Le premier aspect est la beauté physique et la dimension héroïque de ce personnage. Ensuite est la dimension profonde et mystérieuse de sa personnalité. C'est précisément sur cette dimension que la personnalité de Zâl est fondée. Car l'aspect héroïque et la force physique de Zâl dans le *Shâhnâmeh* restent toujours soit à l'ombre de la figure de son père soit à l'ombre de celle de son fils. Il ne participe, nous avons vu, que dans une guerre pendant laquelle il démontre ses qualités héroïques en tant que cavalier brave et invincible. Sinon ses actions guerrières sont quasiment absentes dans les récits du *Shâhnâmeh*. « L'haleine de Zâl avait pour moi un parfum d'amour, et son souvenir portait la félicité dans mon cœur », cite le *Shâhnâmeh*.³

Pourtant, le côté héroïque de la personnalité de Zâl en tant que le héros du Zâbolistân, sans pareil, le refuge des guerriers, le soutien des Iraniens qui a rendu illustre l'étendard de Kâweh, celui qui a fait monter le roi sur le trône, qui a pris un trône pour lui-même et dont les ordres sont souverains comme le cours du soleil et de la lune est aussi important.⁴ Quand le roi Nodhar est assassiné par Afrâsiyâb, ses fils se rendent auprès de Zâl et c'est ainsi que Zâl apprend que le roi est mort. Il dit que son épée ne verra plus le fourreau jusqu'au jour de la résurrection.⁵ C'est précisément après cet épisode que Zâl commence à jouer le rôle de « distributeur du trône et de la couronne ». C'est lui qui fait monter les rois sur leur trône.

Le trône royal d'Iran est vide après la mort de Nodhar. Zâl se met donc à chercher un roi pour le pays. Il dit qu'il faut un roi de naissance impériale. Il faut un roi dont la fortune soit victorieuse, sur laquelle repose la *grâce* de Dieu et dont la parole brille par la sagesse.⁶

Les sages trouvent un prince de la race de Fereydûn : c'est Zaw. On lui dit que Zâl et le reste de l'armée l'appellent comme roi digne du trône. Il règne sur l'Iran et son fils Garshâp

¹ Le nom de Kalbâd est aussi absent dans les hymnes yârsân./ *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp. 298-299

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 205

³ *ibid*, p. 205

⁴ *ibid*, p. 275

⁵ *ibid*, p. 302

⁶ *ibid*, p. 306

lui succède.¹ Quand ce roi décède, Afrâsiyâb attaque encore une fois l'Iran. C'est à ce moment que les gens accusent Zâl d'avoir pris en main bien légèrement le gouvernement du monde en tant que chef des héros. Ils lui disent que depuis la mort de Sâm, c'est-à-dire depuis que Zâl est devenu le chef des héros, les Iraniens sont toujours en difficulté.² Mais Zâl leur répond que depuis qu'il s'est ceint dans l'âge d'homme, aucun cavalier pareil à lui n'est monté à cheval, personne n'a tenu aussi haut l'épée et la massue. Mais maintenant son dos de héros est courbé. Il présente donc un nouveau héros, un rejeton glorieux dont la tête atteint la voûte du ciel, qui a poussé de sa souche. C'est en effet la scène durant laquelle Rostam obtient sa place de héros.

Quand Zâl conduit son armée contre Afrâsiyâb, il y avait à la tête de cette armée le nouvel héros, Rostam. Mais avant le début de la guerre Zâl avait ordonné à Rostam de prendre sa massue et de partir en toute hâte pour le mont Alborz où se trouvait la demeure de Key Qobâd, le prince de la race de Fereydûn choisit par Zâl pour monter sur le trône de l'Iran. Rostam, chargé de cette mission, doit ramener le prince dans une période de deux semaines.³ Rostam trouve Key Qobâd et l'amène auprès des grands qui l'attendaient. La nuit venue, Rostam se concerte avec Key Qobâd et le mène à la faveur de l'obscurité auprès de Zâl.

Key Qobâd reste pendant sept jours auprès de Zâl et de ses conseillers. Le huitième jour le roi s'assit sur le trône et fait les préparatifs pour le combat contre les Turcs. Dans cet épisode de *Shâhnâmeh* on voit Zâl à côté de Key Qobâd et l'étendard de Kâweh est porté devant eux. Il n'est pas parmi les autres héros et cette scène montre encore une fois le rang particulier de Zâl parmi les personnages héroïques de *Shâhnâmeh*.⁴ Quand Rostam se rend auprès du roi Key Qobâd et que ce dernier le place à côté de lui, de l'autre côté on voit assis Zâl l'illustre.⁵

Zâl est un personnage qui est respecté par toutes les figures représentées dans le *Shâhnâmeh*. Pashanag, le roi du Tûrân, parle de Zâl et de ses cheveux blancs quand il envoie une lettre à Key Qobâd.⁶ Qobâd fils du fameux Kâweh le forgeron dit : « Puisse le trône du pouvoir n'être jamais privé de Zâl, un seul de ses cheveux vaut mieux que le monde, car il est pour nous comme un souvenir des héros ». ⁷ Comme nous avons vu, Bahman, le fils de Esfandiyâr, est la seule exception qui ne respecte pas la place particulière du Zâl.

¹ Les hymens yârsân ne parlent ni de ces deux rois, ni de leurs règnes.

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 310

³ *ibid*, pp. 315-316

⁴ *ibid* 1, p. 321

⁵ *ibid*, p. 324

⁶ *ibid*, p. 327

⁷ *ibid*, p. 329

Le rôle de Zâl en tant que le sage-conseiller est central dans le *Shâhnâmeh*. Quand le roi Key Kâwûs décide d'aller conquérir le pays de Mâzandarân malgré l'avis de ses commandants, les grands d'Iran sont tous d'accord qu'il n'y a qu'un moyen contre cet enchantement du roi. Il faut envoyer un message à Zâl. Ils lui adressent une lettre pour lui demander de l'aide. Car il se peut que Zâl donne un avis sage qui touche le cœur du roi et qu'il dise que c'est le diable qui a suggéré ce projet et qu'il ne faut pas ouvrir les portes du Mâzandarân.

Ayant reçu le message des grands et après avoir écouté les paroles du messager, Zâl se tordit de douleur. Il dit que Key Kâwûs est un homme opiniâtre car il sait bien que le roi croit que tous tremblent devant son épée. Il ne faut donc pas s'étonner s'il ne veut pas croire Zâl, s'il s'irrite et refuse de l'écouter. Mais il sait aussi que s'il préférerait le repos de son cœur à ce pénible devoir, s'il arrachait de son âme tout souci à l'égard du roi, ni Dieu, ni le roi, ni les braves de l'Iran ne l'approuveraient. Il décide donc de se rendre auprès du roi. Il arrive en Iran mais le roi Key Kâwûs n'accepte pas les sages conseils de Zâl, et insiste sur sa décision d'aller conquérir le Mâzandarân. Mais il lui dit qu'il faut que Zâl soit le maître du monde avec Rostam, le gardien infatigable de l'Iran.¹

Ayant entendu les paroles de Key Kâwûs, Zâl prend congé du roi, le cœur plein de trouble et de souci sur l'expédition de Key Kâwûs. Il part pour le Sîstân. Key Kâwûs confie son pays à Mîlâd avant son départ et lui dit que « si un ennemi se montre, ne tire pas l'épée du combat, c'est à Zâl et à Rostam de te secourir en cas de danger, car ils sont les soutiens de l'armée et les ornements du trône ». ²

Lorsque Key Kâwûs se fait capturer, il envoie un message à Zâl lui demandant de l'aide. Ayant su ce qui s'est passé, Zâl charge Rostam d'aller au Mâzandarân et de libérer le roi et ses compagnons.

Zâl a un autre statut important, c'est celui d'être le père de Rostam. Il est salué aussi grâce à ce statut qui est souligné dans le *Shâhnâmeh* : « Mille grâces soient rendues à Zâl et son pays, pour avoir produit un brave comme Rostam, tel que le monde n'en a jamais vu de pareil ». ³ En effet, on le voit bien, Rostam dans la quasi-majorité de ses exploits ne réagit que par les conseils et sous les ordres de son père Zâl. Il est accompagné soit par les conseils soit par la présence physique de Zâl. C'est un point important qui est aussi indiqué dans les

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 337

² *ibid*, p. 338

³ *ibid*, p. 359

hymnes yârsân où il est désigné comme celui qui donne les ordres et celui qui protège Rostam :

« Ô fidèles, j'ai vu un homme vêtu de vert
Un soir, dans mon rêve, j'ai vu un vêtu vert
Sultân, le Dirigeant du Jam, était l'échanson
La coupole du disque doré (le soleil) était la source d'enthousiasme
Zâl portait Rostam dans ses bras
Il avait les piliers du trône doré sur ses épaules »¹

« Ô Karîm, j'ai parlé encore
C'est le cri de Rostam, c'est l'ordre de Zâl »²

« Mon oiseau (esprit) est passé, l'éphémère a péri
L'Oxus s'est soulevé, Rostam s'est soulevé avec Zâl »³

« Le Bien-aimé est accompagné par le protecteur (aide)
Rostam est accompagné par Zâl »⁴

Dans le *Shâhnâmeh*, Zâl ne joue pas un rôle important dans le récit concernant l'histoire de Sohrâb. Par contre les hymnes yârsân considèrent que Sohrâb était destiné à la magie de Zâl et que la victoire de Rostam dépendait de sa magie :

« Sohrâb est blessé, sa blessure est sur son cœur
Sohrâb est destiné à la surexistence
Il est destiné au pouvoir de Rostam et la magie de Zâl »⁵

Dès que Zâl paraît sur la scène des histoires de *Shâhnâmeh*, il joue le rôle de protecteur, l'abri et le refuge pour les autres personnages, par ses sages conseils et par sa présence. Sa personnalité forme le concept de soutien dans l'épopée iranienne. Ce rôle ne se limite pas

¹ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, pp. 53-54

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 120

³ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 37

⁴ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 123

⁵ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 43

pour le peuple. Les princes et les grands se rendent aussi auprès de Zâl, où ils trouvent le salut. Dans l'exemple de Siyâwash, celui-ci après avoir prouvé son innocence rentre au Zâbolistân auprès de Zâl et se met gaiement sur le trône de Zâl. Ce dernier est très présent dans l'histoire de Siyâwash. Le prince parle de Zâl comme celui qui l'avait élevé et Zâl pour sa part dit que Siyâwash était comme un fils pour lui.¹ C'est à cause de cette intimité que Sûdâbeh l'accuse d'avoir employé les arts magiques de Zâl. Enfin, lorsque Zâl apprend la nouvelle du meurtre de Siyâwash, il se déchire les joues de désespoir et verse de la poussière sur sa couronne et son corps.²

Zâl conserve toujours sa place parmi les grands sous le règne de Key Khosrow. Durant cette période de l'histoire épique, il est un personnage de plus en plus efficace et quand les grands du pays rendent hommage à Key Khosrow, Zâl et son cortège forment l'avant-garde des grands du pays.³

Ayant eu la nouvelle de la décision de Key Khosrow de quitter le monde, Zâl se rend auprès de lui avec Rostam et ses sages. En s'adressant aux grands du pays qui demandaient de l'aide, Zâl dit qu'il fera tout son possible, donnera des conseils au roi, et ses conseils lui rendront favorables les astres.

Selon Sohravardî, lorsque Zâl s'est fait l'interprète des grands auprès du roi et qu'ils apprennent que celui-ci parle de sa prochaine « ascension au Ciel », ils sont effrayés.⁴ Il dit à Key Khosrow qu'il est accouru au cri de douleur des Iraniens, comme un aigle, comme un vaisseau sur l'eau, pour demander au roi quel est son secret. Il critique la décision du roi, car il pensait que Key Khosrow s'était écarté du bon chemin. Mais on voit que le roi Key Khosrow le cite comme le vieillard à l'esprit clair, aux paroles et aux conseils bienveillants, un homme qui depuis l'époque de Manûchehr a vécu sans tourmenter et sans soupçonner personne, un homme plein d'expérience qui a vécu des années innombrables en démontrant toutes les vertus d'un homme.⁵

On voit dans le *Shâhnâmeh*, le drapeau noir de Zâl planté à côté du campement de Key Khosrow quand ce dernier allait quitter le monde. Et il reçoit du roi, avec Rostam et Gîw, le trésor de « 'Aroos » que Key Kâwûs avait amassé.⁶

Zâl se révolte une autre fois contre Key Khosrow quand ce dernier veut laisser son trône à Lohrâsp. Selon Zâl, Lohrâsp n'était pas digne du trône et de la couronne. Mais ayant

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 124

² *ibid*, vol. 2, p. 229

³ *ibid*, p. 292

⁴ Corbin, H., *En Islam Iranien II*, p. 175

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 128

⁶ *ibid*, p. 133

écouté Key Khosrow, Zâl reconnaît à haute voix Lohrâsp comme roi.¹ Pourtant il est absent pendant la règne de ce dernier roi.

Selon le *Shâhnâmeh*, lorsque le roi Goshtâsp se rend dans le pays de Zâbol pour y introduire la nouvelle religion, le zoroastrisme, Zâl et Rostam viennent à sa rencontre. Goshtâsp passe deux ans auprès de Zâl et les gens du Zâbolistân apprennent tous la doctrine du zoroastrisme, se revêtent du « *Koshî* » et allument le feu sacré.²

Quand Esfandiyâr vient au Zâbolistân et demande à Rostam soit de se rendre enchaîné soit de se battre contre lui, Zâl conseille à Rostam de se cacher ou de se laisser enchaîner. Il se prosterne le front contre la terre et implore Dieu en disant : « Ô Juge et Maître suprême, écarte de nous le mauvais sort », et sa langue ne cesse de réciter des lamentations jusqu'à ce que le soleil paraisse au-dessus des montagnes.³

Zâl ne voulait pas que Rostam se batte contre Esfandiyâr, mais quand il voit que son fils risquait sa vie face à Esfandiyâr, il dit qu'il y avait un moyen de s'en sortir. Il existait une alternative à mort. En effet, il connaissait un moyen de salut pour Rostam et ce moyen n'était que son maître spirituel, Sîmorgh. Il appelle Sîmorgh à l'aide. Il sait que si Sîmorgh veut se faire le guide de Zâl, leur pays et leur royaume demeureront intacts, sinon leur patrie sera réduite néant par Esfandiyâr.⁴

Il monte sur une haute montagne. Il apporte de son palais trois vasques remplies de feu et trois hommes l'accompagnent prudemment. Lorsqu'il arrive sur la crête de la montagne, il tire une plume d'un morceau de brocart. Il attise le feu dans l'une des vasques et brûle au-dessus de ce feu un bout de la plume. Sîmorgh apparaît auprès de Zâl qui le bénit à plusieurs reprises. Il remplit les trois vasques de parfums et Sîmorgh lui demande : « Ô roi, que s'est-il passé pour que tu aies besoin de cette fumée ? ».⁵ Zâl, paralysé d'émotion, lui décrit la situation de Rostam, ses blessures et celles de Rakhsh. En effet, c'est la première fois que Zâl se trouve ainsi paralysé. Il cherche un lieu de refuge si Rostam n'était pas guéri. La tradition yârsân décrit la tristesse de Zâl après le combat de Rostam contre Esfandiyâr :

« Ô *Shîrîn*,⁶ ta demeure

La passion de venir vers ta demeure, est dans ma tête

Je prendrai toute ta tristesse

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 138

² *ibid*, p. 230

³ *ibid*, pp. 330-331

⁴ *ibid*, p. 341

⁵ *ibid*, p. 342

⁶ Une des épithète de Pîr Benyâmîn

(Ta tristesse) C'est la raison de ma tristesse

Cette tristesse est sur mon sein qui est le sein de Zâl-e Zar »¹

Après avoir dévoilé le point faible de Esfandiyâr à Rostam, Sîmorgh prend congé de Zâl, l'embrasse et s'élanche dans l'air. La relation de Zâl avec Sîmorgh est considérée comme un art magique pour Zâl, comme Esfandiyâr le souligne lorsqu'il dit avoir entendu que Zâl, ce sectateur de magiciens, étendait en toute occasion ses mains jusqu'au soleil, et qu'il dépasse tous les magiciens quand il est en colère. Il n'est pas prudent de se battre contre eux.² Grâce à Sîmorgh, Rostam guérit. Esfandiyâr savait que c'est l'art magique de Zâl qui a guéri Rostam, et que sans lui Rostam ne pouvait survivre. Il a fait, selon Esfandiyâr, ses incantations et employé cet art magique, car il connaissait les sortilèges et tous les enchantements. Pourtant, il est souligné dans le *Shâhnâmeh* que ce n'est ni Sîmorgh, ni Rostam, ni Zâl, mais Goshtâsp qui a tué Esfandiyâr.³ Selon l'hymne attribué à Darvîsh Karîm Khalîl la flèche qui a tué Esfandiyâr a été préparée par Zâl :

« J'ai vu la flèche qui a été ordonnée (préparée) par Zâl-e Zar

J'ai vu tous les Kiyânides dans la guerre »⁴

Dans le *Shâhnâmeh*, nous trouvons une autre histoire relative à celle de Zâl qui est absente dans les textes yârsân. C'est l'histoire de Shaghâd, le fils de Zâl. Selon le *Shâhnâmeh*, c'est par lui que Rostam trouve la mort. Zâl est en vie quand Rostam et Zavâreh sont tombés dans le piège de Shaghâd et sont morts. Selon la version de *Shâhnâmeh*, ayant appris la mort de ses fils, Zâl se demande « pourquoi ne suis-je pas mort misérablement avant eux ? ».⁵

Le dernier épisode du *Shâhnâmeh* dans lequel nous trouvons Zâl se situe pendant le règne de Bahman, fils de Esfandiyâr. Bahman traitait Zâl de vieillard sorcier. Dès qu'il monte sur le trône, il envahit le pays de Zâl et n'accepte pas les excuses de ce dernier. Zâl vient à sa rencontre. Il lui demande grâce, le prie de purifier son cœur de la colère. Il vient devant Bahman et lui dit : « Je t'en conjure par les services que nous avons rendus, par les soins que

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 96

² *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 345

³ *ibid*, p. 356

⁴ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 120

⁵ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 369

nous avons pris de ton enfance, soit clément et ne parle pas de passé, fais des grandes actions, mais ne cherche pas à te venger des morts ».¹

Ayant refusé d'entendre les paroles de Zâl, Bahman fait charger ses pieds de chaînes. Il le met en prison. Mais finalement, après avoir tué Farâmarz, Bahrâm ordonne d'ôter les chaînes des pieds de Zâl et de l'amener de la prison dans son palais.² Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî décrit la rencontre de Zâl et de Bahman. Il ne parle pas de Bahman, mais comme c'était lui qui avait capturé Zâl, ce n'est peut donc être que Bahman :

*« Je suis la majesté du roi
Cette fois, c'est moi, la majesté du roi
C'est le moment prévu de l'ordre
L'affaire de tous mes fidèles est réglée
La colère est en moi
J'ai tué tous les ennemis
J'ai capturé Zâl-e Zar
Ce que j'ai fait est juste »³*

La retour de Zâl dans son palais est en effet la dernière scène du *Shâhnâmeh* dans laquelle Ferdowsî parle de Zâl. A partir de là, il disparaît du *Shâhnâmeh*. Ferdowsî ne parle pas de la mort de Zâl. Cependant, il existe différentes versions sur la mort de Zâl. Ignorant les rapports sur la mort de Zâl, certains l'ont considéré comme la manifestation d'éternité reliant Zâl-e Zar à Zurvan,⁴ le dieu des Temps.⁵ Fasâi souligne que malgré le fait que Zâl ait été tué par Bahman, la fin de l'histoire de Zâl reste inconnue.⁶

Les hymnes yârsân pour leur part n'indiquent pas la fin de l'histoire de Zâl. Ils sont silencieux sur sa mort précisément parce qu'il possédait l'Essence divine et que même si son essence est éphémère, elle sera sauvée par l'Essence « Sans déclin » (*dhât-e bî zavâl*), c'est-à-dire la Divinité Absolue :

« Mon essence est éphémère comme celle de Zâl de Zâbol

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 5, p. 16

² *ibid.*, p. 19

³ Darvîsh Khodamorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 2

⁴ pour « Zurvan » voir : Zaehner, R.C., *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford at The Clarendon Press, 1955

⁵ Shahbazi, Sh., "Zâl", *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2004

⁶ Fasâi, *Farhang*, vol. 1, pp. 493-494

L'Essence sans déclin me sauvera »¹

Selon la tradition, racontée dans un hymne attribué à Darvîsh Shîrkhân Kerendi, l'essence que Zâl possédait se manifeste à l'époque « *Yerî Tanî* » :

*« Ô les fidèles,
C'est le serment déjà confirmé
Mon aile est l'acte doré
Le grain de Zâl est sans aucun doute mon essence »²
« Je suis le sceau de la hauteur de l'essence de Zâl »³*

Le *Shâhnâmeh* attribut trente-cinq titres honorifiques différents à Zâl. Il est désigné comme le héros du monde, celui qui est élevé par l'oiseau, le roi du Zâbol, le vieux fils de Sâm, le commandant, le roi du monde, le possesseur de la gloire, etc.⁴

Dans les hymnes yârsân nous n'avons pas trouvé une précision sur l'identité de l'essence que Zâl possédait. Il est identifié dans deux hymnes comme celui qui possédait la même essence que Dâwid :

*« Ô c'est le Roi, ô c'est le Roi
L'Organisateur du Jam est présent, ô c'est le Roi
Zâl est l'archer, il est Dâwid le glorieux
Il est le messager dans le monde entier »⁵*

Le deuxième hymne décrit Zâl comme « *Kow Swâr* » ou le « détenteur de la monture grise ». Dans la tradition yârsân c'est un terme technique pour désigner Dâwid :

*« Il vient vers nous, pour nous consoler
Un cavalier, détenteur de la monture grise vient nous consoler
Zâl le glorieux fait trembler la terre
Il fend le ciel entier »¹*

¹ Darvîsh Shâh Nazar, *Daftar*, p. 13

² Darvîsh Shîrkhân Kerendi, *Daftar*, p. 8

³ Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar*, p. 43

⁴ Fasâî, *Farhang*, vol. 1, pp. 494-496

⁵ Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar*, p. 20

Il est aussi considéré comme le Seigneur, le dirigeant du *Jam* et celui qui possédait le « secret » dans son cœur, celui qui est installé sur le trône haut et doré de la *Coupe* ce qui peut signifier qu'il possédait aussi cette fameuse *Coupe* :

« Mon seigneur est Zâl-e Zar »²

« Le dirigeant de Jam est Zâl qui détient l'aile dorée »³

« Le secret est dans le cœur de Zâl-e Zar »⁴

« Ô les fidèles, dans une maison

Le bruit du tumulte tomba dans la maison

La grâce de la force de Zâl arrive

C'est le signe prééternel avec l'aile rouge

Zâl est installé sur le trône haut et doré de la *Coupe* »⁵

« Je suis la *Coupe* de la gloire qui est portée à la main, dans le *Jam* de Zâl »⁶

Dans le *Shâhnâmeh*, Zâl est mentionné comme la lumière du monde.⁷ Cette définition est bien décrite dans la tradition yârsân. Le poète que se déclare son héraut dit qu'il est la source même du feu et de la lumière. Il est la lumière de l'existence et l'aurore boréale :

« Je suis le héraut du Zâl-e Zar, je suis loin du délire

Je suis la source du feu et celle de lumière, je suis la lumière de l'existence »⁸

« J'étais l'Essence matinale, j'étais le sceau du zéphyr

J'étais l'aurore boréale, j'étais Zâl-e Zar »⁹

¹ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 46

² Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 30

³ Bâwa Shams, *D.G.H.*, p. 118

⁴ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 78

⁵ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, pp. 31-32

⁶ Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar*, p. 51

⁷ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 335

⁸ Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p. 22

⁹ Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar*, p. 59

Les hymnes attestent et parlent de « *vêtement transmissible* » de Zâl à plusieurs reprises. Un « *vêtement transmissible* » qui a la gloire du « *grain divin* », et qui est tracé sur la *Coupe* miraculeuse :

« *J'ai vu l'œil dont détenait le grain et son enthousiasme
Sa gloire est celle du Vêtement transmissible du Zâl* »¹

Cependant l'identification de l'Essence qu'il possède reste problématique. Au cours de mes recherches dans la région de Gûrân (été 2006), Tâher Yârveysî, un des citateurs de *kalâm* les plus respectés et fiables, m'a précisé que Zâl fut le lieu par excellence de la manifestation de l'essence de Pîr Benyâmîn. Un hymne attribué à Darvîsh Karîm Khalîl atteste cette identification :

« *La trace du vêtement transmissible de Zâl-e Zar est sur la Coupe
Deux fleurs et une bougie sont au pied de Shamâma* »²

Dans ces deux hémistiches le poète parle de deux fleurs et une bougie. La bougie désigne Sultân Sahâk et les deux fleurs sont Dâwid et Pîr Mûsî au pied de « *Shamâma* » qui est un pseudonyme de Pîr Benyâmîn. Ils composent ainsi Dieu et le fameux trio des archanges yârsân. Par contre, Pîr Benyâmîn est identifié à l'incarnation de Rostam, fils de Zâl. On voit que Zâl est identifié par trois personnes : Sultân Sahâk, Pîr Benyâmîn et Dâwid. Il nous semble qu'ici, il s'agit de l'Essence de ces trois personnages qui ne font pas partie de la propre nature de Zâl, mais qui viennent et s'installent en sa personne comme l'« *Essence hôte* ». Zâl a grandi sous les ailes de Sîmorgh, c'est-à-dire Ramzbâr, la mère de Sultân Sahâk. Il portait donc l'Essence de Sultân Sahâk en tant que « *hôte* » durant son séjour dans le nid de Sîmorgh. Cette situation montre encore la place particulière de Zâl dans la doctrine yârsân.

Comme nous avons déjà souligné, le personnage de Zâl dans le *Shâhnâmeh* est plutôt lié à la sagesse et à la prudence qu'à la force physique. Son aspect héroïque est peu présent par rapport à celui de sa sagesse. Dans le récit du *Shâhnâmeh*, Zâl participe à un certain nombre de guerres mais reste à l'ombre de la bravoure de son père Sâm et son fils Rostam.

¹ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 24

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 65

Cependant les hymnes yârsân mentionnent aussi cet aspect de la personnalité de Zâl de héros renommé :

*« (pendant) le désordre des villes et l'émotion du diable
Le dragon aux deux têtes se lèvera
L'éclat de l'aile dorée rayonnera le mal
Il vient de Zâl-e Zar , furieux et vengeur »¹*

Dans les vers ci-dessus le poète parle de Zâl comme d'un héros furieux et vengeur, tenant à la main le dragon aux deux têtes. L'expression de « dragon aux deux têtes » est un terme technique dans la tradition yârsân pour désigner Dholfaqâr, le cimeterre à deux pointes. Son nom a été traduit de plusieurs façons : « tranchant l'échine », « deux fois prolongée », « deux-pointes », et parfois interprété en « qui distingue le bien du mal. ». Le nom de Dholfaqâr est l'un des plus anciens termes techniques shî'ites dans les hymnes yârsân. Comme nous avons déjà souligné, ce cimeterre est considéré comme le lieu par excellence de la manifestation de Mostafâ Dâwidân, l'archange chargé de la mort. On sait que dans les hymnes celui qui possède ce cimeterre est plutôt Rostam qui incarne Pîr Benyâmîn. Cependant dans ces vers, Zâl porte cette épée. Cette citation prouve aussi le statut de Zâl en tant que manifestation de Pîr Benyâmîn.

Le personnage de Zâl en tant que « guerrier » a également un aspect messianique dans les hymnes yârsân. Il viendra pour le combat et sera présent selon la tradition yârsân tenant le cimeterre aux deux têtes à la main dans la guerre qui aura lieu à la fin des Temps et les oppresseurs seront sous son coup :

*« Quand le vent d'ouest se lève
Zâl viendra pour le combat »²*

*« Les nouvelles arrivent sans cesse
Les nouvelles arrivent sans cesse du partout (de droite et de gauche)
C'est le cri de (l'épée) aux deux fils
C'est le cri de fidèles des Kiyânides
Le ciel est déchiré, il y a l'éclipse du soleil
La flèche éclatante cherche sa chasse*

¹ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 61

² Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 15

*C'est le moment où doit se lever un commandant
C'est un tumulte diabolique, à cause du cri de (l'épée) aux deux fils
C'est le rang de son armée, son bras est comme celui de l'éléphant
C'est le héros, c'est le cri de Zâl
Sa grandeur est comme celle de la baleine »¹*

« Les oppresseurs seront sous le coup de Zâl »²

¹ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 20

² Darvîsh Shâh Nazar, *Daftar*, p. 10

3) Rostam

Sans doute Rostam est la figure la plus remarquable de l'histoire épique du monde iranien. Il est le plus grand héros de tous les temps. Dans le monde iranien en général, Rostam est un symbole mythologique et il n'est pas un personnage historique. Malgré l'idée que parmi le Sekka à une époque il y avait un héros qui s'appelait Rostam et qui est devenu un homme surnaturel, un modèle parfait dans le monde magique et mystérieux de la mythologie. Il est le symbole de tous les héros du monde iranien.¹ Selon Nöldeke, Rostam du *Shâhnâmeh* peut être la copie d'un autre Rostam plus ancien.²

Dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, Rostam détient plusieurs pseudonymes. Un de ces pseudonymes est « Tahamtan » qui signifie le « corps fort » une appellation qu'on retrouve également dans les hymnes yârsân à plusieurs reprises :

*« J'ai vu Tahamtan de l'époque, le héros
J'ai vu l'épée aux deux fils, qui est sans pitié »³*

*« C'est l'essor de la grandeur
C'est l'essor de la grandeur de la part de mon Seigneur
L'essence du Tahamtan détruit l'armée
Morâd est au courant, le Roi le sait »⁴*

Sâfâ défend l'idée que Rostam est un des héros parmi d'autres à l'époque ashkânide qui avait un certain pouvoir dans le Sîstân, et qui par ses actes majestueux entra ainsi dans les épopées orientales. Dans ce cas, on peut dire qu'il est un personnage historique mais quand il entre dans les récits nationaux il devient une figure épique. Il ne faut pas non plus nier l'existence historique d'un personnage à cause des actes surnaturels qui lui sont attribués.⁵ Il est considéré aussi comme le symbole de la société hétérogène ashkânide.⁶ En plus Ferdowsî

¹ Kazzâzi, *Mâz hây-e Râz*, ibid, p.63

² Nöldke, T., *Hemâsey-e Mellî Iran*, tr. en persan par 'Alavî, B., Markaz-e Nashr-e Sepehr, Téhéran, 2537, p. 31

³ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 21

⁴ *ibid*, p. 28

⁵ Sâfâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, pp. 564-567

⁶ Khâleqî Motlaq, J., " 'Anâsor-e Drâm dar Barkhî az Dâstân hây-e Shâhnâmeh", dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, ibid, p. 83

n'a pas créé Rostam comme un homme parfait iranien, il était déjà présent dans les récits de l'époque de Ferdowsî tel qu'il est.¹

Contrairement aux autres traditions du monde iranien, dans la tradition yârsân, Rostam n'est pas une figure mythologique ou épique. Il est bien identifié tel qu'il est décrit dans le *Shâhnâme*, le fils de Zâl, fils de Sâm, fils de Narîmân:

« Je suis le tintement de Rostam, fils de Zâl
Je suis la flèche perdue, je suis le coup du Roi-aigle »²

« Nous sommes l'essence de Rostam, descendant de Zâl »³

« J'ai vu le vêtement transmissible de Rostam, le fils de Zâl »⁴

« J'ai vu Rostam et Sâm, le fils de Narîman
En pleins nuit, dans le désert
Je suis silencieux, derrière le voile qui cache le secret de mon Bien-aimé
C'est le Roi qui manifesta mes paroles »⁵

« La colère du Tahamtan, fils du Zâl le sage
Supprima les ennemis de la terre »⁶

Il est un personnage historique et le lieu par excellence où Pîr Benyâmîn se manifesta. Cette identification est attestée dans plusieurs hymnes, à des différents époques. Il a été créé de l'essence de la fleur et son essence est éternelle et elle restera pour toujours :

« Benyâmîn était Rostam, aux nombreuses colères
Il était dirigeant et cavalier de la guerre sainte »⁷

« Mon Roi créa Rostam de l'Essence de la fleur

¹ Sâfâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, *ibid*, p. 192

² Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 9

³ Darvîsh Begmorâd Gahwârei, *Daftar*, p. 18

⁴ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 59

⁵ *ibid*, p. 1

⁶ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 9

⁷ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 276

La trace de l'odeur de cette fleur reste toujours avec moi »¹

Kreyenbroek souligne que les membres du *Heptade yârsân (Haftan)* sont plutôt connus sous le nom qu'ils portaient quand ils étaient des compagnons de Sultan Sahâk.² Pourtant le nom de Rostam en tant qu'incarnation de Pîr Benyâmîn est cité dans plusieurs hymnes.

Selon la tradition yârsân, dans le Pacte conclu avec les anges avant la création du monde, Dieu a promis de se manifester aux hommes dans la suite des temps. D'après ce pacte, Pîr Benyâmîn est le « Maître du Pacte » (*Pîr-e Shart*). Il est aussi désigné comme le Chasseur divin (*Dâm Yâr*). Le mot *Dâm* qui exprime la fonction propre de Pîr Benyâmîn, signifie littéralement « Celui qui se sert du *Dâm* (filet) ». Il est toujours suivi du nom de Pîr Benyâmîn. « *Dâmyâr Benyâmîn* » est un chasseur d'oiseaux puisque dans ses diverses incarnations il cherche, le filet à la main, à capturer l'Aigle royal qui est Dieu. Et comme il est le Maître du Pacte, c'est pour remplir cette fonction qu'il s'efforce de prendre ou de capturer Dieu, par son insistance et ses imploration d'obtenir de lui qu'il réalise sa promesse de s'incarner dans ce monde ; une telle incarnation représente pour les hommes le comble du bonheur ; et à première vue, en s'enfermant dans un corps humain il y a pour Dieu limitation, encerclement, autrement dit en termes de chasse, capture.³ La doctrine yârsân elle-même peut être considérée comme l'alliance de Pîr Benyâmîn qui est associé au Pacte prééternel et avec le sacrifice d'un animal à l'égard rituel. Le Pacte a été fait d'abord et avant tout avec Pîr Benyâmîn qui est comme Mithra et semble être responsable de l'affaire de ce monde.⁴

Selon la doctrine yârsân la mission de « Guidage » est confiée à Pîr Benyâmîn et donc à Rostam :

« Ô les fidèles, il se lève

Le crépuscule du matin se lève de l'orient

Les secrets se trouvent dans l'ombre de L'Essence qui possède des yeux comme le narciss

Le guidage (mission de guider les fidèles) est confié à l'Essence de Rostam »⁵

¹ Darvîsh Shîr Khân Kerendî, *Daftar*, p. 62

² Kreyenbroek, Ph., « Mithra and Ahreman, Binyâmîn and Malak Tâwûs, traces of an ancient myth in cosmogonies of two modern sects », *ibid.*, pp. 57-79

³ Mokri, M., *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dâmyârî)*, *ibid.*, p. 17

⁴ Kreyenbroek, *ibid.*, pp. 57-79

⁵ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 79

Cette doctrine correspond à la fonction du Rostam dans le *Shâhnâme* de Ferdowsî. Il « chasse » lui aussi les rois d'Iran et les amène sur le trône. C'est le cas de Key Qobâd. Rostam le trouve sur le mont Alborz et l'amène en Iran. Cette fonctionnalité se répète à l'époque de Key Kâwûs aussi. Quand ce dernier se fait capturer au Mâzandarân, c'est Rostam qui le libère et l'amène encore sur le trône. L'histoire se répète encore une fois quand Key Kâwûs se fait encore capturer cette fois-ci à Hâmâvarân.

L'identification de Rostam avec Pîr Benyâmîn montre la place importante de Rostam dans la doctrine yârsân. Il n'est plus une figure héroïque qui grâce à sa force devient le refuge des rois d'Iran et sauve leur trône. Dans les hymnes yârsân, Rostam sort de sa forme habituelle et prend une identité profondément spirituelle. Il devient dans la tradition yârsân un des archanges principaux, le *Pîr* ou le Guide suprême de la pré-éternité jusqu'à l'éternité pour tous les fidèles. C'est à travers cette figure que chaque fidèle fait alliance avec la Vérité absolue et grâce à lui tout devient beau :

« Grâce au signe de mon Bien-aimé, le monde devint beau

Rostam s'installa dans le vêtement transmissible du Benyâmîn »¹

Les hymnes indiquent même une ressemblance physique entre ces deux personnages disant :

« (Ô Rostam) L'essence magnifique du Benyâmîn est ta vérité

La colère du froncement de son sourcil (de Benyâmîn) est comme celle de Rostam »²

« Le visage de Rostam éclate la lumière

Afin qu'on puisse voir la trace du visage de l'échanson

Le héros qui est en colère, est prêt à se battre

Sa fortune est entre les mains de Rostam (qui a des beaux yeux)

J'ai la crainte que la guerre commence en Chine

Que Benyâmîn détruise la coupole du ciel »³

¹ Darvish Shîr Khân Kerendî, *Daftar*, p. 14

² Darvish Redâ'ali Bayâmeî, *Daftar*, p. 35

³ Darvish Joza, *Daftar*, p. 42

Dans la mythologie iranienne aussi Rostam est décrit comme le confident des rois, mais dans la tradition yârsân en prenant l'identité de Pîr Benyâmîn il est le Guide, le confident et l'assistant du Bien-aimé, c'est-à-dire Dieu :

*« Ô Guide (Pîr), toi
Tu es le confident de Bien-aimé (Yâr), tu es l'assistant de Bien-aimé
Tu es la flamme de l'Homme, tu es l'épée en deux fils
Tu es remis à Kowthar, tu es l'Essence de Rostam »¹*

Dans le *Shâhnâmeh*, Rostam a une relation particulière et intime avec les rois. Il préserve cette intimité dans les hymnes yârsân. Cependant la nature de cette intimité change dans ces hymnes, car Rostam n'a plus la même nature épique. Il est considéré un archange, la manifestation par excellence de Gabriel ou de Pîr Benyâmîn assis sur le trône céleste :

*« Benyâmîn est sur ton trône réservé pour l'invité qui n'est que lui
Ô Rostam c'est ainsi votre intimité »²*

Les poètes yârsân insistent sur l'identification de Rostam et de Pîr Benyâmîn. On la trouve dans toutes les périodes pendant lesquelles les hymnes, selon la tradition, ont été composés :

*« A la demeure de la clairvoyance, à la demeure de la clairvoyance
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure de la clairvoyance
Pour le bien de la religion de Yârî
Mon Roi examina Rostam dans le vêtement transmissible de Benyâmîn »³*

Il joue, dans ces hymnes, non seulement le rôle du protecteur du trône de l'Iran tel qu'il est mentionné dans le *Shâhnâmeh* mais aussi un autre statut plus important, celui du vizir :

*« La voix de la reddition sera entendue partout
Le monde sera rétréci par peur des oppresseurs
Benyâmîn obtiendra l'autorisation du Roi*

¹ Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p. 46

² Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 29

³ Pîr Mohammad Shahrâzûrî, *S.S.*, p. 72

Et la miséricorde de Shâh-e Sâheb Kâr (Tout Puissant) contiendra les fidèles
Benyamîn de Shâhû chargera le fardeau divin
Il chargera tous les parfums divins
Dans sa cargaison parfaite
Quelques caravanes de chameaux transporteront cette cargaison divine
Leur cargaison sera le parfum de la Vérité
Benyamîn l'ivre (sarmast) sera gardien de la porte de la Vérité
La caravane marche et transporte le fardeau
La promesse sera la promesse de Saj-e Nâr¹
Le Roi sera le roi et Benyâmîn sera son vizir »²

Durant la cérémonie spirituelle du *Jam* pendant toutes les périodes y compris durant notre époque, Rostam en tant que Pîr Benyâmîn a une omniprésence absolue. Il est le haut dirigeant de la cérémonie et le coin droit du *Jam* lui est consacré :

« Le haut dirigeant de Jam est Benyâmîn
Celui qui enseigne à dire amen »³

« Le coin droit est la place de Benyâmîn
Qui est tout le temps en prière
Celui qui est Rostam ivre (Sarmast), le héros Gigantesque
Celui qui a la puissance et l'Essence divine, qui a la massue gigantesque »⁴

« La preuve est à la réunion spirituelle
Ô Heydar, ton secret est la foule du Jam
C'est l'enthousiasme, c'est Rostam
Rostam est visible, c'est le temps de son éclat »⁵

¹ « Sâj-e Nâr » (disque du feu), dans la tradition yârsân cette expression, il s'agit du Pacte prééternel ; conclu entre Dieu et créatures

² Khân Almâs, *Dîwan*, pp. 30-31

³ *ibid*, p. 13

⁴ *ibid*, p. 11

⁵ Darvish Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 194

Malgré le changement profond que subit la personnalité de Rostam dans les hymnes yârsân, il garde toujours ses caractéristiques en tant qu'héros comme le décrit Ferdowsî et en tant que Pîr Benyâmîn :

*« J'ai vu Rostam, qui avait sa massue, sur le champ de bataille
C'est Benyâmîn qui vient »¹*

Dans les hymnes yârsân, Rostam garde non seulement ses objets habituels comme sa lourde massue représentée dans le *Shâhnâmeh* mais il détient par exemple l'épée légendaire du premier imâm 'Alî :

*« On s'est souvenu de l'épée aux deux fils à tout instant de la guerre de Rostam
Nous vengeons par la grâce du Guide (Pîr Benyâmîn, qui a des yeux narcisses) »²*

Dans les hymnes, les poètes utilisent souvent ces deux noms ensemble. Ils ne font pas attention au « temps ». Ils utilisent dans un hémistiche le nom de Rostam et un ou deux hémistiches plus tard ils utilisent le nom de Pîr Benyâmîn :

*« Le visage de Rostam me rend perplexe
C'est le héros furieux, ses yeux reflètent la colère
Je découvrirai le secret de la perle de Benyâmîn le bien-aimé »³*

*« Rostam est sur le champ de bataille
Benyâmîn est avec l'armée qui compte des centaines (mille)
Nous proclamons de nouveau, la religion du nouveau Bien-aimé
Son escouade s'est réunie (Jam) chez toi (sur la terre) »⁴*

*« L'échec (de l'ennemi) dans cette guerre est par le fils de Zâl
Son signe est Rostam, c'est certain
Ce problème sera résolu par Pîr Benyâmîn »⁵*

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 1

² *ibid*, p. 92

³ *ibid*, pp. 130-131

⁴ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 66

⁵ *ibid*, p. 144

Dans le *Shâhnâmeh*, Rostam a une place particulière depuis sa naissance. Même son cortège est différent par rapport à celui des autres personnages. Ferdowsi désigne ainsi le cortège de Rostam : « Une enceinte verte gardée par une troupe nombreuse et dont le milieu est occupé par un trône brillant devant lequel est planté le drapeau de Kâweh. Sur ce trône est assis Rostam, qui a la mine, les épaules et les membres d'un héros et qui quoique assis dépasse de la tête tous ceux qui sont debout devant lui. Devant son trône se tient un destrier haut comme lui, aux pieds duquel pend un lacet. Beaucoup d'éléphants caparaçonnés sont rangés devant le héros assis, qui semble bouillonner sur son siège. Il n'y a en Iran aucun homme de sa stature ». ¹

La Naissance de Rostam dans le Shâhnâmeh :

Selon Bahâr, la naissance du Rostam ressemble à celle d'Indra. ² Dans le *Shâhnâmeh*, le roi Manûchehr qui était contre le mariage de Zâl avec Rûdâbeh ordonne aux astrologues de faire un présage de ce que va apporter ce mariage en consultant les mouvements des astres. Ils consultent les astres et se rendent auprès de Manûchehr disant : Nous avons calculé les mouvements des astres et voici ce que nous avons découvert sur l'intention du ciel : il naîtra de la fille de Mehrâb et du fils de Sâm, un héros plein d'énergie et de gloire ; il aura une longue vie, de la force, de la gloire et un grand nom, de la hardiesse, de l'intelligence et un bras fort. Personne ne sera son égal ni au combat ni au banquet. Partout son cheval mouillera son pied, le cœur de ceux qui le combattront se desséchera. Les aigles n'oseront pas voler au-dessus de son casque, il ne tiendra compte ni des chefs ni des grands. Il sera le serviteur des rois et le refuge des cavaliers dans le pays d'Iran. ³

C'est ainsi que le roi Manûchehr donne un avis favorable pour ce mariage. Après le mariage de Zâl et Rûdâbeh, il ne se passe pas beaucoup de temps avant que Rûdâbeh ne tombe enceinte. Le poids qu'elle portait était grand, son corps enflait beaucoup. On aurait dit que son corps était rempli de pierres ou qu'il contenait une masse de fer. Un jour elle perdit connaissance. On porta à Zâl la nouvelle que son épouse risquait de mourir. Au moment où Zâl avait perdu tout espoir, il lui vient une pensée qui calma un peu sa douleur. Il se souvint de la plume du Sîmorgh. Il apporte un brasier, allume le feu et brûle un peu de la plume. Aussitôt l'air s'obscurcit et Sîmorgh descend auprès de Zâl. Sîmorgh lui demande la cause de

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 79

² Bahâr, M., « Tathîr-e Hokûmat-e Kushân hâ dar Tashkil-e Hemâseh Mellî Iran », dans *Yâdnâmeh Â'in-e Bozorgdasht-e Dovvomîn Hezâreh Sorâyesh-e Shâhnâmeh*, Nashr-e Sepâhân, Isphahân, 1369/1990, p.48

³ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 254

sa tristesse puis lui dit que son enfant sera comme un lionceau avide de gloire. Dans le conseil il sera prudent comme son grand-père Sâm.¹

La naissance miraculeuse de Rostâm, d'après Sîmorgh est faite sur l'ordre de Dieu. Il ne naîtra donc pas de manière ordinaire. Le maître, Sîmorgh explique ainsi la façon par laquelle cet enfant viendra au monde. En s'adressant à Zâl, il ordonne d'apporter un poignard et d'amener un sage habile dans l'art des enchantements qui devra enivrer Rûdâbeh avec du vin pour délivrer son âme. Prendre soin que le sage fasse ses enchantements pour être en état de délivrer l'enfant de sa prison. Ensuite, il faut percer le corps de Rûdâbeh sous les côtés sans qu'elle puisse éprouver de douleurs et en tirer l'enfant. Après quoi, il faudra coudre la partie qui aura été percée. Ensuite, tout souci et toute inquiétude pourront être bannis. Sîmorgh indique aussi une herbe à broyer dans du lait et du musc. Après l'avoir laissé sécher à l'ombre, on en frotera les blessures et les malades qui guériront sur le champ. Enfin, passer une des ses plumes sur les blessures. Ainsi l'ombre de la puissance du Sîmorgh démontrera son influence salvatrice.²

Zâl prépare tout ce que Sîmorgh avait ordonné pour la naissance de Rostam. Dès que l'enfant voit le jour, on dirait qu'il avait un an. Sa mère sourit à cet enfant et voit en lui la majesté des rois. Elle dit : Je suis délivrée (*Rastam* en persan) et mes douleurs ont disparu. L'on donne à l'enfant le nom de Rostam.³ Ici, c'est la mère qui donne le nom à son enfant, mais dans une autre scène du *Shâhnâmeh*, Rostam dit que c'était son père Zâl qui lui avait donné le nom de Rostam.⁴ La façon par laquelle Rostam est né est particulière. A ce propos Sâm dit qu'on pourrait interroger cent générations sans trouver quelqu'un qui eût pu dire qu'on ait tiré de cette sorte un enfant du sein de sa mère.⁵

Dans la vie de Rostam, y compris sa naissance, tout est surnaturel et extraordinaire. Dix nourrices donnèrent du lait à Rostam. Lorsqu'il commence à manger, sa nourriture se compose de pain et de viande et il mangeait autant que cinq hommes. A voir sa stature et son intelligence, sa mine et sa sagesse, on aurait dit que c'était Sâm le cavalier. Sa bonne mine, la majesté de son port et la force de ses bras étaient telles que personne ne pouvait lui être comparé.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1 p. 264

² *ibid*, pp . 264-265

³ *ibid*, p. 265

⁴ *Shâhnâmeh*, vol 3, p. 102

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 269

La jeunesse du Rostam dans le Shâhnâmeh :

Les hymnes yârsân restent silencieux sur la jeunesse de Rostam. Ils ne parlent quasiment pas de cette période de la vie de ce personnage. Le seul hymne qui en parle est un hymne dans lequel le poète parle de « Rostam le jeune » :

« Dâwid est descendu sur les forces de Rostam le jeune

Comme un dôme qui vient du monde caché, accompagné par la force »¹

La première action remarquable de Rostam dans les récits du *Shâhnâmeh* a lieu dans la demeure de son père quand l'éléphant blanc de Zâl brise sa chaîne et les habitants du palais étaient en danger. Ayant entendu ces bruits, Rostam prend la massue de son grand-père et malgré les gens qui lui barraient la route, il se met devant l'éléphant et le tue.

La deuxième action importante du jeune Rostam dans le *Shâhnâmeh* est la destruction de la forteresse de Sepand où Narîmân son arrière grand-père avait été tué. Zâl charge Rostam de venger Narîmân en attaquant la forteresse. Sâm avait déjà essayé de détruire cette forteresse mais il n'avait pu trouver un chemin qui conduisait aux murs de ce château. Rostam se dirige vers cette forteresse revêtu d'habits de marchand, accompagné de quelques hommes. Il réussit à rentrer dans la forteresse. Lorsque la nuit tombe, il attaque les habitants de la forteresse et la détruit.² Il accomplit cette mission et rentre victorieusement auprès de son père. Le premier exploit de Rostam, celui de tuer l'éléphant, n'est pas indiqué dans les hymnes yârsân, mais le deuxième exploit qui vient d'être cité est bien indiqué dans un hymne attribué à Pîr Firûz Hendî. Le poète souligne que la destruction de la forteresse a été faite sur l'ordre divin et que la Cour divine était présente. L'exploit du Rostam prend ainsi une dimension divine:

« Au milieu de la forteresse de Sepand

La Cour de mon Roi s'installa au milieu de la forteresse de Sepand

Sur l'ordre de mon Roi sage

Rostam détruit la forteresse de Sepand »³

¹ Dravish Shîr Khân Kerendî, *Daftar*, p. 31

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp. 270-275

³ Pîr Firûz Hendî, *S.S.*, p. 60

L'aventure de la forteresse de Sepand est un épisode qui prépare l'aspect héroïque et guerrier de la personnalité de Rostam qui va bientôt monter sur la scène des guerres dans le *Shâhnâmeh* et réaliser de grandes actions.

Quand le roi Nodhar a été assassiné par le fameux Afrâsiyâb et que Zâl cherchait un roi pour le pays, Rostam monte sur la scène du *Shâhnâmeh*. Zâl cherche des armes pour Rostam et le prépare à la guerre en dépit du fait qu'il est encore très jeune. Il apporte la massue de Sâm qu'il conservait comme un souvenir de lui dans le monde. Cet héritage de l'illustre Garshâsp était parvenu de père en fils jusqu'à Sâm.¹ Cette massue qui d'après la tradition yârsân détenait l'essence de Mostafâ Dâwidân est souvent indiquée dans les hymnes yârsân :

« C'est le signe de l'aube

C'est le crépuscule du matin (qui est déchiré)

C'est la force du Rostam, c'est la massue lourde

C'est la déclaration de guerre des hommes braves »²

« Ô les fidèles, Il se manifesta

Ô les fidèles, mon Roi se manifesta clairement

Il fit la parade à l'armée illuminée

Il fit bouger l'éclat cristal

La voix du tambour, le cri du Piltan qui est

Monté sur Rakhsh avec sa lourde massue »³

Il lui faut aussi un cheval de guerre car les chevaux arabes ne pouvaient lui suffire. Il lui faut un cheval qui puisse porter à la fois sa massue, sa gloire et sa haute stature.⁴ Zal cherche donc un destrier sur lequel Rostam puisse monter. Il fait amener du pays tous les troupeaux qu'il possédait. Dans un troupeau de Kâbol, alors que l'on pousse devant lui ces chevaux de toutes les couleurs, Rostam voit une jument grise qui passe rapidement. Un poulain aussi grand qu'elle, la suivait. Rostam aussitôt fixe ses yeux sur son poulain et fait un nœud à son lasso pour séparer le poulain du troupeau. Rostam fait voler son lasso et prend dans le nœud la tête de poulain. C'est ainsi qu'il trouve son fameux destrier Rakhsh. Dans les hymnes yârsân,

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 311

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 174

³ Darvîsh Rostam Kerendi, *Daftar*, p. 34

⁴ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 312

Rostam est cité avec ce destrier qui a une place particulière dans la tradition yârsân. C'est justement ce cheval qui peut porter l'essence de Rostam et celle de sa lourde massue :

« *Le messenger donna, majestueusement, la réponse à l'appel
Mon oiseau (esprit) est impatient dans la cage (corps)
Le bien-aimé de tous, le grain qui porte mille dessins
Rostam, avec Rakhsh, vint dans mon cahier
Mon essence éternelle est encore présente
Quarante bougies s'allument à la montagne de Dâlâhû* »¹

« *Les grains de l'enthousiasme étaient incomptables
Chacun d'eux était monté sur le dos de Rakhsh* »²

« *Ô les fidèles, j'ai vu Rakhsh
J'ai vu Rostam qui était monté sur le dos de Rakhsh* »³

« *Ô les fidèles, l'Essence Unique
Mon oiseau (esprit) est enthousiasmé par l'Essence Unique
Ma trace se grava sur la quarantaine
Pour quelques instants, je me mêlai au temps
Je donnai la nouvelle du monde caché
Ces cahiers en sont le signe
(En ce moment), Rostam, avec Rakhsh, prit sa massue* »⁴

Dans les hymnes yârsân, aussi bien que dans le *Shâhnâmeh*, la montée de Rostam sur Rakhsh est un signe de victoire qui symbolise la solution et la résolution :

« *La guerre du Rostam commence*

¹ Darvish Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 22

² Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p.31

³ *ibid*, p. 44

⁴ Darvish Ojâq Bayâmeî, *ibid*, pp., 15-16

Ô les fidèles, donnez moi la gratification en récompense de l'annonce de cette bonne nouvelle, car c'est la grâce »¹

*« Le dé m'a amené le nombre voulu
Sur le champ de bataille, Rostam est sur Rakhsh »²*

*« Ô les fidèles, un mouvement
J'ai vu un mouvement quelque part par mes propres yeux
Ce mouvement commença à l'est
Le bien-aimé coloré monta sur Rakhsh »³*

Dans le *Shâhnâmeh*, quand Zâl conduit son armée contre Afrâsiyâb, à la tête de cette armée, il y avait le nouvel héros, Rostam. Mais avant la guerre, Zâl ordonne à Rostam de prendre sa massue et de partir en toute hâte pour le mont Alborz où était la demeure de Key Qobâd, le prince de la race de Fereydûn choisit par Zâl, pour monter sur le trône de l'Iran. Rostam est chargé de cette mission et il doit amener le prince dans une période de deux semaines.⁴

C'est la première mission de Rostam : Amener le prince. Il monte sur son destrier et se met en route. Il rencontre l'avant-garde de l'armée turque qui marchait contre lui. Il l'attaque tenant dans sa main sa massue. Les Turcs se précipitent contre lui mais à la fin ils s'enfuient. Rostam trouve Key Qobâd et l'amène avec lui auprès des grands qui l'attendaient. La nuit étant venue, Rostam, se concerte avec Key Qobâd et le mène à la faveur d'obscurité auprès de Zâl. Cet épisode de *Shâhnâmeh*, c'est-à-dire le découronnement du roi Nodhar et le couronnement de Key Qobâd et la première rencontre de Rostam et Afrâsiyâb sur le champ de bataille sont décrits dans l'hymne de Pîr Fîrûz :

*« Au sein de l'étincelle, au sein de l'étincelle
La Cour de mon Roi s'installa au sein de l'étincelle
Sur l'ordre de mon Roi, Tout Puissant
Rostam scella sa monture
Roi Nodhar fut découronné*

¹ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 16

² Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 10

³ Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 11

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp. 315-316

*Il (Rostam) amena roi Key Qobâd de mont de Alborz
Monté sur Rakhsh, son épée à la main
Il a extirpé l'ennemi de l'Iran »¹*

Selon le *Shâhnâmeh*, Rostam trouve et amène Key Qobâd et depuis, il est toujours le gardien de la souveraineté et cette mission lui est plus importante que tout, comme on voit dans l'histoire de son fils Sohrâb.² Il est le gardien par excellence des rois kiyanîdes et le distributeur du diadème et du monde dans le *Shâhnâmeh*. Dans les hymnes aussi, son nom est lié à cette dynastie, désignée comme « Bougie » et la source de la lumière divine :

*« Rostam est sur Rakhsh
C'est la Coupe royale (kiyanide), c'est l'assemblée (Jam) de Chilltan »³*

*« Je suis la figure du héros, je suis la puissance de Rostam
Je suis amoureux de la Bougie, comme le rossignol qui est fou d'amour »⁴*

*« Le coup du Tahamtan, le fils de Zâl le conquérant (Jahânbakhsh)
Fait descendre les hommes par la flèche rusée »⁵*

*« Le vengeur, venu pour des Kiyânides
C'est le cri de Rostam sur le champ de bataille »⁶*

Dans le *Shâhnâmeh*, la guerre qui suit cette scène est la première grande guerre de Rostam durant laquelle il démontre ses qualités héroïques. Il observe d'abord les hauts faits de Qâran, fils de Kâweh le forgeron, puis il vient auprès de Zâl et demande à ce dernier de lui montrer Afrâsiyâb et la place qu'il occupe au jour de la bataille. Quand pour la première fois Afrâsiyâb observe Rostam, il demande à ses guerriers : « qui est-ce dragon qui a ainsi rompu ses chaînes ? je ne sais pas son nom ». Quelqu'un lui répond que c'est le fils de Zâl, fils de Sâm. « Ne vois-tu pas qu'il vient armé de la massue de Sâm ? il est jeune et il est venu pour

¹ Pîr Fîrûz Hendî, *D.G.H.*, p. 248

² Davidson, O.M., *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Cornell University Press, New York, 1994, pp. 110-128

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 43

⁴ *ibid*, p. 54

⁵ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 14

⁶ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 6

acquérir de la gloire ».¹ Les hymnes yârsân parlent de cette guerre de Rostam contre Afrâsiyâb :

*« J'ai vu le sanglier qui fuyait à côté d'un taureau
J'ai vu Rostam en pleine guerre contre Afrâsiyâb »²*

Lorsque Rostam aperçoit Afrâsiyâb, il serre son cheval et arrive près d'Afrâsiyâb le saisit de la main par la ceinture, le soulève de dessus de sa selle. Il veut le porter devant le roi Key Qobâd et donner ainsi des nouvelles de son premier jour de combat. Mais le cuir de la ceinture ne résiste pas au poids d'Afrâsiyâb et au poignet de Rostam et se rompt. Afrâsiyâb tombe à terre et ses cavaliers forment une ceinture autour de lui.³ On annonce au roi Key Qobâd que Rostam avait rompu le centre de l'armée turque, qu'il avait saisi Afrâsiyâb par la ceinture et l'avait jeté à terre. L'armée iranienne se jette en masse contre l'armée turque et Rostam tue dans une seule attaque un millier de guerriers plein de bravoure. L'armée turque, battue, se retire. En revenant de champ de bataille, Rostam se rend auprès du roi Key Qobâd, et ce dernier le place à côté de lui et à l'autre côté, il y avait Zâl.

Cette histoire de Rostam et d'Afrâsiyâb continue pendant toutes les guerres. Le roi de Tûrân sait chaque fois s'en sortir. Il s'agit là d'un sujet critique sur le personnage du Rostam. Dès qu'Afrâsiyâb sort d'Iran, la guerre se termine pour Rostam.⁴ Cependant, il ne faut pas oublier que Rostam n'est pas destiné à mettre fin à la vie d'Afrâsiyâb. Ce qu'on retrouve dans la doctrine yârsân . Ce n'est pas à lui d'annihiler le symbole du mal que Afrâsiyâb le représente.

Les guerres et l'aspect héroïque du personnage de Rostam ne sont pas oubliés dans la littérature yârsân. Les poètes consacrent pour leur part plusieurs vers à ces guerres durant lesquelles Rostam est un héros seul, sans égal et invincible, le détenteur de Dholfaqâr en guerre sainte contre les impurs et les impies :

*« Le signe de l'année, c'est le tumulte
C'est l'attaque du Rostam, fils de Zâl »⁵*

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 323

² Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 40

³ *Shâhnâmeh*, ibid,

⁴ Sâmânî, J., *Tahlîlî az Shakhṣiyat hâ-y-e Shâhnâmeh*, Enteshârât-e Shâhnâmeh Pajhûhî, Isfahan, 1384/2005, p.29

⁵ Darvîsh Redâ'alî Bayâmeî, *Daftar*, p. 31

« Regarde le coup efficace du Rostam
C'est le coup du Heydar au temps promis »¹

« La (colère) haine du héros
Le héros de la colère, la haine du héros
L'épée d'azur, la foudre sans pitié
Elle a entièrement déchiré le bouclier
L'épée azure, tranchante, en deux fils

...

Le coup de Dholfaqâr et la colère du Tahamtan
Ils ont complètement fini le chemin(la vie) des ennemis»²

« Nous allons déchirer le sein des impures
Par la grâce du tintement de Rostam à la guerre de la vallée de Rey »³

« La colère du Tahamtan est permanente
Mon seul compagnon sur le champ de bataille fut le cheval scellé »⁴

« La colère du Tahamtan, fils de Zâl le sage
Supprima les ennemis de la terre »⁵

« L'étincelle (l'épée) aux deux fils
C'est le moment où les deux fils font éclater leur étincelle
Comme la pluie du printemps qui déchire
Les cieux et la terre par sa force
C'est ainsi que le cavalier rouge se révèle
C'est ainsi que les fidèles contrôlent les villes
Rostam est sur sa monture, il a l'épée aux deux fils à sa main
Il détruit le talisman de la mortalité, par la droiture »⁶

¹ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 15

² *ibid*, p. 7

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 93

⁴ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 8

⁵ *ibid*, p. 9

⁶ Darvîsh Shokr Gahwâreî, *Daftar*, p. 3

« *Le carquois aux épaules*

Rostam est sur sa monture, le carquois à ses épaules

Il va pour la guerre sainte

A ce moment, il crie »¹

Après son premier combat, Rostam est déjà réputé dans le *Shâhnâmeh* même parmi ses adversaires. En se rendant auprès son père, Afrâsiyâb avoue qu'il a eu tort de chercher cette guerre. Il raconte que parmi les descendants de Sâm a paru un cavalier que Zâl a nommé Rostam. Un cavalier qui survient comme un crocodile furieux : « on eût dit qu'il allait consumer le monde en un instant ». Les éloges d'Afrâsiyâb, un des personnages les plus orgueilleux du *Shâhnâmeh*, sur le nouvel héros de l'Iran, montrent en effet la particularité du personnage de Rostam. C'est un héros qui s'élançait sur les hauteurs et dans les vallées ; il frappait de la massue, de l'épée et de l'étrier, l'air se remplissait des débris qui volaient sous sa massue et la vie d'Afrâsiyâb ne valait pas une poignée de poussières. Toute l'armée turque a été dispersée par ce cavalier de la race de Sâm. Personne dans le monde n'a vu un combat aussi étonnant. Afrâsiyâb continue : « il aperçut mon étendard à une aile de mon armée, et suspendant à l'arçon sa massue pesante, il me souleva de ma selle de bois de peuplier ; tu auras dit que je ne pesais pas autant qu'une mouche. Aucun lion n'a une force pareille ; ses deux pieds s'appuient sur la terre, sa tête s'élève jusqu'aux nuages. Mes cavaliers vaillants, réunis en une masse compacte, m'arrachèrent de cette main dure comme un éclat de rocher ».²

Afrâsiyâb est un héros qui a du cœur et des bras, la bravoure, la hardiesse et la prouesse d'un roi ; mais dans la main de Rostam, il n'est qu'une mouche et la gloire de Rostam le remplit de tristesse. Car il voit un homme au corps d'éléphant et aux griffes de lion, contre lequel la réflexion et la ruse, les conseils et la prudence ne peuvent rien. Les Turcs frappèrent plus de mille massues sur son corps mais on aurait dit qu'il était de fer, qu'il était composé de pierre et d'airain. « Qu'est-ce devant lui qu'une mer ou une montagne ? Qu'est-ce qu'un éléphant furieux ou un lion en colère ? »³

Ici on voit bien que dès le premier combat, l'aspect héroïque du personnage de Rostam, commence à dépasser celui de son grand-père, Sâm. Afrâsiyâb souligne que si Sâm eût été un guerrier comme Rostam, il n'y aurait plus de Turc qui puisse porter haut la tête. Il ne reste

¹ Darvîsh Shokr Gahwâreî, *Daftar*, p. 6

² *Shâhnâmeh*, vol. 1., p. 325

³ *ibid*, p. 326

donc plus qu'à demander la paix car l'armée turque ne peut lui résister. Pashang, le roi de Tûrân, adresse une lettre à Key Qobâd et demande la paix.

La vie de Rostam pendant le règne de Key Kâwûs :

Les exploits les plus célèbres de Rostam se passent pendant le règne de Key Kâwûs. C'est durant cette période qu'il devient le héros le plus remarquable du pays d'Iran. En effet pendant cette période de l'histoire épique de l'Iran, racontée dans le *Shâhnâmeh*, certains épisodes marquent le livre de Ferdowsî. Le premier épisode est la campagne du Mâzandarân et les exploits de Rostam connus sous le nom de « *Haft Khwan* » ou les Sept stations. Selon le *Shâhnâmeh*, lorsque Key Kâwûs et tous les grands d'Iran se font prisonniers par le roi du Mâzandarân, Key Kâwûs envoie un message à Zâl et lui demande son aide. Pour cela, ce dernier charge son fils Rostam pour aller libérer le roi et son armée. Zâl vient vers Rostam et lui dit : « Le roi est dans la gueule du dragon et des maux sans fin accablent les Iraniens. Voici le moment de mettre la selle à Rakhsh et de chercher la vengeance, c'est pour ce jour que je t'ai élevé dans mes bras ». ¹

C'est une mission importante pendant laquelle Rostam va acquérir un grand renom et obtient une place particulière en tirant le roi Key Kâwûs du malheur. Cette mission lui redonne le rang de « distributeur et libérateurs des rois ».

Il se met en route en toute hâte car « il ne faut pas que Arjhang Dîv et le Dîv Blanc conçoivent l'espoir de sauver leur vie de sa main. Il faut qu'il brise avec sa lourde massue le cou et l'anneau du roi du Mâzandarân ». ² Pour aller au Mâzandarân, Rostam se trouve à l'intersection de deux chemins, tous deux remplis de difficultés et de dangers. L'un est long, c'est celui que Key Kâwûs avait pris. L'autre dont la longueur n'est que de deux semaines mais est plein de lions, de dîv et de ténèbres, l'œil sera frappé par des choses étonnantes. Il choisit le chemin court et va à la rencontre de ces monstres car « le pied de son noble destrier Rakhsh foulera cette route. Si difficile soit-elle, elle aura une fin ».

Haft Khwân : Les Sept Exploits du Rostam ³

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1 p. 342

² *ibid*, p. 343

³ voir: Davidson, O.M., "Haft Khwân", *Enc. Ir.*, *ibid*

Première aventure : Il fait en un seul jour deux journées de marche. Lorsqu'il sent la fatigue et la faim, il chasse l'onagre, le mange et s'endort dans l'ancre d'un lion. En revenant, le lion trouve Rakhsh et Rostam endormi. Il bondit vers Rakhsh, mais le destrier lève ses deux jambes de devant et frappe le lion sur la tête, le saisit par le dos de ses dents aiguës et le frappe à terre et finalement tue la bête féroce. Il s'agit de la première aventure de Rostam.

Deuxième aventure : Rostam assoiffé est guidé par un bélier et trouve une source limpide et boit à satiété.

Troisième aventure : Rostam rencontre un dragon. Le dragon l'attaque et Rostam se bat contre lui. Après un lourd combat, Rostam tue le dragon.

Quatrième aventure : Il trouve dans le désert une source d'eau et nourriture toute prête. Il descend de son cheval, ôte la selle à Rakhsh et s'approche du repas qui a été préparé par un magicien qui s'évanouit à l'arrivée du Rostam. A côté du repas et du vin, Rostam trouve un tambour. Il le prend et se met à jouer et chanter : « Rostam est le fléau des méchants, aussi les jours de joie sont-ils rares pour lui, chaque champ de bataille est son champ de tournoi ; le désert et la montagne sont ses jardins ; tous ses combats sont contre des démons et des dragons courageux, et il ne pourra jamais se débarrasser des démons et des déserts. Le vin et la coupe, la rose parfumée et le jardin ne sont pas la part que la fortune m'a fait ; je suis toujours occupé à combattre les crocodiles ou à me défendre contre les tigres ». ¹ Ayant entendu ce chant, le magicien change de visage et s'approche de Rostam et s'assoit près de lui. Mais dès que Rostam prononce le nom de Dieu, le visage de magicien devient noir. Rostam découvre sa vraie nature et le tue.

Cinquième aventure : Rostam capture Owlâd, un héros renommé et le fait son guide en échange de la vie sauve.

Sixième aventure : Rostam combat Arjhang Dîv et le tue.

Septième aventure : Rostam se rend chez le Dîv blanc. Ce dernier est parfois considéré comme une entité divine. ² Rostam combat le dîv et finalement le tue. Il rentre auprès des Iraniens et les libère.

Dans le récit du *Shâhnâmeh*, la campagne du Mâzandarân est un échec total pour le roi Key Kâwûs, pour tous les héros et son armée. C'est une campagne à laquelle personne ne veut participer parce que tout le monde sait déjà ce qui va arriver. C'est juste par la présence et l'effet héroïque de Rostam que les Iraniens échappent à la mort. Rostam monte sur son

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 350

² Omidsalar, M., "Rostam's seven Trials and the Logic of Epic Narrative in the *Shâhnâme*", *AFS*, vol. 60, NO. 2., 2001, pp. 259-293

destrier, tue les dîvs et libère les Iraniens. Dans le *Shâhnâmeh*, il est indiqué que Rostam a arraché le cœur de dîvs du Mâzandarân par la grâce des Kiyânîdes et à l'aide de sa lourde massue.

Contrairement au récit du *Shâhnâmeh*, dans les hymnes yârsân la campagne du Mâzandarân a un autre sens. C'est une campagne durant laquelle Key Kâwûs, décrit « roi des rois » dans l'hymne consacré à cette campagne, manifeste le « *vêtement transmissible* » de son *Haftan*. Et comme le « *vêtement transmissible* » de *Haftan* est manifesté, cette campagne prend une dimension divine, ce qui est totalement absent dans le *Shâhnâmeh*. Pîr Benyâmîn est présent parmi les autres dans le corps de Rostam :

*« A Mâzandarân, à Mâzandarân
La cour de mon Roi s'installa à Mâzandarân
Ô Yârân, ne battez pas entre vous
Key Kâwûs était le roi des rois
Le Roi sincère, maître des serviteurs
Il manifesta le vêtement transmissible de Haftan
Rostam était Benyâmin le guide guérisseur »*¹

Il est indiqué dans les hymnes que le Mâzandarân est un « piège », préparé pour le roi, mais ce piège a été préparé par les ignorants qui ne connaissaient pas l'Essence du Roi :

*« Personne n'a su quelle était mon essence
Il m'ont posé des pièges au Mâzandarân »*²

Les hymnes indiquent que Rostam a détruit les dîvs. L'arme par laquelle il tue ces dîvs est sa massue et aussi une épée : la fameuse Dholfaqâr, l'arme à travers laquelle Mostafâ Dâwidân, l'archange chargé de la mort, se manifeste. Les poètes font appel à cet archange, car Rostam se manifesta au Mâzandarân pour déraciner les dîvs :

*« C'est l'épée diamantaire, cette épée est Dholfaqâr
Cette épée, (et) la massue et Rostam détruisent les dîvs »*³

¹ Pîr Hâshem Rojhi, *D.G.H.*, p. 268

² Bâbâ Nâwis, *D.G.H.*, p.94

³ Pîr Ni'mat, *D.G.H.*, p. 105

« Ô *Mostafâ* vient vite
Rostam se manifesta au Mâzandarân »¹

« Les *dîvs*
Les *dîvs* se révèlent de nouveau
C'est le tintement de l'armée de Rostam
On entend le cri de ceux qui doutent (de la Vérité) »²

Le récit de *Shâhnâmeh* concernant la campagne de Mâzandarân se poursuit avec la libération des Iraniens et leur combat contre l'armée du roi de ce pays. L'armée iranienne détruit l'armée ennemie grâce au bras puissant de Rostam qui capture le roi de Mâzandarân et le tue. Sur la demande de Rostam, Owlâd le héros qui faisait le guide pour Rostam devient le roi de Mâzandarân. Darvîsh Rostam Bâbâjânî versifie cette libération dans l'un de ses hymnes :

« Grâce au bras puissant de Rostam
Les Turcs ont libéré les prisonniers »³

Le poète parle des « Turcs » dans ces deux hémistiches. On sait bien que les Turcs ne faisaient pas partie de l'armée du Mâzandarân, le pays qui fait partie de la géographie imaginaire de *Shâhnâmeh*. Mais il faut souligner que dans la tradition yârsân, les Turcs sont toujours considérés comme l'armée ennemie qui s'oppose aux « fidèles ». Il semble que c'est plutôt une indication doctrinale et symbolique qu'une précision historique.

Le deuxième grand exploit de Rostam est de libérer encore une fois le roi Key Kâwûs et l'armée d'Iran au Hâmâvarân. Lorsque Key Kâwûs se fait encore capturer cette fois-ci au Hâmâvarân et qu'Afrâsiyâb attaque l'Iran, une grande foule part pour le Zâbolistân auprès de Rostam pour l'implorer : sois notre asile contre le malheur puisque la gloire de Key Kâwûs a disparu.⁴ Rostam se charge de cette affaire avec son armée et se rend au Hâmâvarân. Il range son armée devant l'armée des trois rois : le roi de Hâmâvarân, le roi de Barbaristân et le roi d'Egypte. Il bat ces trois armées et libère tous les Iraniens. Ce récit est absent dans les hymnes yârsân et nous n'avons trouvé aucune citation concernant cette guerre.

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 4

² *ibid*, p. 43

³ Darvîsh Rostam Bâbâjânî, *Daftar*, p. 13

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 23

L'aventure de Samangân et la naissance de Sohrâb :

Une des tragédies les plus connues du *Shâhnâmeh* est celle de l'histoire de Rostam et Sohrâb. Le récit du *Shâhnâmeh* commence par le départ de Rostam à la chasse. Il se dirige vers la frontière du Tûrân en quête d'une proie. Arrivé près de la ville de Samangân, il trouve une plaine remplie d'onagres. Il fait bondir son destrier et se met en chasse et tue quelques onagres. Il fait rôtir un onagre et le mange. Puis il s'endort et se repose des fatigues de la journée pendant que son destrier Rakhsh allait paître dans la plaine.

Il arrive que quelques cavaliers turcs passent par là et aperçoivent Rakhsh. Ils veulent s'en emparer en lançant de tous côtés des lacets contre Rakhsh. Le destrier se défend mais finalement ils le saisirent et le mènent à la ville.

Quand Rostam s'éveille, il cherche son destrier mais il ne le trouve nulle part. En colère, il prend le chemin de Samangân. Lorsqu'il approche de la ville, le roi et les grands apprennent que Rostam arrive dans leur ville à pied. Ils vont tous à sa rencontre. Le roi vient au-devant de lui à pied. Rostam leur explique que des traces des sabots de son cheval vont jusqu'à Samangân. Rostam réclame son destrier. Si on le lui rend, Rostam marquerait sa reconnaissance. Mais si Rakhsh n'était pas retrouvé, alors il trancherait la tête a beaucoup de grands. Le roi de Samangân essaie de calmer Rostam en disant que Rakhsh, le destrier de Rostam, ne peut rester caché tant il est célèbre de par le monde. Il lui promet de le chercher et de l'amener sans délai. Ces paroles donnent satisfactions à Rostam qui accepte de se rendre chez le roi où il est accueilli par les grands au cours d'un banquet. Fatigué, il quitte le banquet et va se coucher. Cette même nuit Tahmîneh, la fille du roi de Samangân, se rend dans la chambre où dormait Rostam et lui déclare son amour profond. Rostam demande la main de Tahmîneh à son père et l'épouse. Le lendemain Rostam, ayant retrouvé son destrier, donne un onyx à Tahmîneh, selle son cheval et part pour l'Iran.

Neuf mois plus tard Tahmîneh met au monde un enfant qui ressemble à Rostam et Sâm. Elle lui donne le nom de Sohrâb. A l'âge de dix ans, personne n'osait lutter contre Sohrâb. Ayant appris sa noble race, Sohrâb se met en route pour battre le roi d'Iran et ses héros pour faire couronner son père Rostam. Rostam part à sa rencontre à la tête de l'armée de l'Iran. Les deux héros se préparent au combat sans savoir contre qui ils se battent. Finalement Rostam tue son fils avant de le reconnaître.

Le récit se termine ainsi dans le *Shâhnâmeh*. En effet Tahmîneh est la seule épouse de Rostam dont Ferdowsî cite le nom.

Les hymnes yârsân indiquent deux fois le nom de Samangân. Le premier hymne parle d'une personne qui se lèvera de la ville de Samangân. Il ne pourra être que Rostam car le poète indique qu'il est vêtu de « *Babr-e Bayân* », ¹ l'armure de Rostam. Le poète donne aussi un aspect apocalyptique à ses vers en parlant du porteur de *Babr-e Bayân* et utilisant le futur :

« Il se lèvera de la ville de Samangân

Son corps est couvert par l'armure de Babr-e Bayân » ²

Le deuxième hymne yârsân dans lequel nous trouvons le nom de Samangân est basé sur ce que nous trouvons dans le *Shâhnâmeh*. Ce récit est raconté dans un hymne attribué à Pîr Safar Qalâjaî. Le poète ne parle pas de la disparition de Rakhsh. Il parle de l'installation de la Cour divine à Samangân et donne une dimension divine à cette histoire. Selon cet hymne, Pîr Benyâmîn se manifeste dans le « *vêtement transmissible* » de Rostam. Il se marie sur l'ordre de Dieu, avec Tahmîneh. C'est un mariage céleste qui purifie Rostam et Tahmîneh :

« A Samangân, à Samangân

La Cour de mon Roi s'installa à Samangân

Sur l'ordre de mon Roi, Maître des sincères

Pîr de tous les maîtres, Benyâmîn, se manifesta dans le corps de Rostam

Il se maria avec Tahmîneh

Ils burent le vin du mariage céleste

Ce vin les purifia

Et (mon Roi) examina Rostam avec l'essence de Benyâmîn » ³

Dans le dernier hémistiche, le poète parle du roi qui « examine » Rostam, qui détient l'essence de Pîr Benyâmîn, par ce mariage. Il nous semble que le poète vise ici ce qui se passe après la rencontre de Rostam et de Sohrâb et la mort de ce dernier. La tradition yârsân considère que la mort de Sohrâb était la fortune qui devrait se réaliser. Il est donc fort possible que Pîr Safar Qalâjaî vise, en parlant de l'« examen », la fortune prédestinée. Cet aspect est attesté aussi dans des hymnes :

¹ voir Mokri, M., *Babr-i Bayan (Le Tigre Blanc). Mythe Iranien (en langue gourani, branched u moyen fahlavîyât, texte établi, traduit et annoté)*, Cahiers de la Société Asiatique, Nouvelle Série, Edition Peeters, Paris-Louvain, Mars 2003

² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 133

³ Pîr Safar Qalâjaî, *D.G.H.*, 254

« *Sohrâb est blessé, sa blessure est sur son cœur*
Sobhrâb est adressé à la surexistence
Il est destiné au pouvoir du Rostam et la magie de Zâl »¹

Rostam et Siyâwash :

Selon le *Shâhnâmeh*, lorsque Rostam arrive auprès de Key Kâwûs après la naissance de Siyâwash, il propose d'élever cet enfant. Il n'y avait personne d'assez illustre à qui le roi puisse confier son fils et qui ne trouvera jamais un tuteur tel que Rostam. Key Kâwûs après avoir réfléchi, confie son fils à Rostam. Ce dernier l'emporte dans le Zâbolistân et lui fait élever un palais. Il lui fait connaître ce qui est juste et ce qui est injuste, il lui apprend les devoirs du trône et de la couronne, les arts de la parole et de la guerre. Il lui enseigne toutes les vertus et ainsi Siyâwash devient tel que dans le monde on n'avait jamais vu son égal parmi les grands. Quand Siyâwash rentre en Iran, Rostam l'accompagne, et lorsque le jeune prince se prépare pour aller combattre Afrâsiyâb, Key Kâwûs demande à Rostam d'accompagner encore son fils car : « il n'y a dans le monde personne d'aussi prudent et d'aussi discret que toi, qui a élevé Siyâwash. Si mon fils veut ouvrir avec le fer des mines de pierres précieuses, elles s'ouvriront pourvu que tu lui viennes en aide. Il veut combattre Afrâsiyâb, va avec lui et ne le perd pas de vue. Quand tu veilles, je peux me reposer ; quand tu te reposes, il faut que je me hâte d'agir ». ²

En effet, durant toute l'histoire de Siyâwash, on voit bien la relation intime et profonde de ce dernier avec Rostam . C'est une relation spirituelle que est indiquée également dans les hymnes yârsân. L'auteur de *Shâhnâmeh*, décrit que « Siyâwash était l'asile de l'âme de Rostam et le sommet de sa couronne était son firmament »³.

Pendant la campagne de Siyâwash contre Afrâsiyâb, Rostam est son conseiller et le commandant de son armée jusqu'au moment où Key Kâwûs le fait démissionner. Rostam rentre dans son pays et il est absent dans le reste de l'histoire de Siyâwash. Quand Siyâwash bâtit sa ville au pays de Tûrân, dans son palais, au-dessus du son trône, on voit la figure de Rostam. Pendant le meurtre de Siyâwash, Farangîs parle de Rostam en disant : « Pourquoi trancher une tête innocente qui sera vengée par Key Kâwûs et Rostam ? Car Rostam est le

¹ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 43

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 136

³ *ibid*

père nourricier de Siyâwash qui l'a élevé dans la pratique de toutes les vertus ».¹ Il est clair que Rostam vengera Siyâwash si on lui coupe la tête. Dans le *Shâhnâmeh*, Rostam est nommé « le vengeur » et il est souvent cité dans les hymnes yârsân.

Selon le récit du *Shâhnâmeh* quand Rostam entend que sur l'ordre d'Afrâsiyâb la tête de Siyâwash a été ignominieusement coupée, il perd la raison. Il s'agit de la scène par laquelle la figure de Rostam revient dans l'histoire de Siyâwash. Ayant appris le sort de Siyâwash, il demeure plongé dans le deuil pendant sept jours et le huitième jour il rassemble toute l'armée et se rend en Iran. Lorsqu'il arrive près de la capitale de l'Iran, il déchire ses vêtements et en invoquant le nom de Dieu, il dit : « Jamais il ne quittera son armure de guerre, jamais il ne lavera ses joues couvertes de poussière, car il faut qu'il porte ce deuil. Le casque sera sa couronne, sa main tiendra l'épée au lieu de tenir une coupe, le lacet roulé autour de son bras sera le filet avec lequel il prendra sa proie et il espère venger le jeune prince de ce Turc à l'âme noire »².

A partir de cette scène, comme nous avons déjà souligné, la vengeance de Siyâwash devient le pivot et la cause centrale de la guerre entre l'Iran et le Tûrân, et c'est Rostam qui joue le rôle principal dans ces guerres. Etant rentré dans le palais de Key Kâwûs, Rostam critique le comportement du roi contre Siyâwash et tue Sûdâbeh la femme du roi. Il dit que : « Dorénavant il consacra son cœur et sa tête à venger Siyâwash aussi longtemps qu'il vivra ».³

Cet épisode de *Shâhnâmeh* concernant Rostam et la vengeance de Siyâwash compose le sujet principal d'une bonne partie des hymnes yârsân. Les poètes Yârsân insistent, comme nous allons le voir, sur cette vengeance et le rôle de Rostam dans cette affaire qui est considérée comme une guerre sainte. Ils répètent sans cesse l'importance et la nécessité de cette vengeance.

Le récit de la vengeance de Siyâwash dans le *Shâhnâmeh* se poursuit par la retraite de Rostam en deuil pendant sept jours dans son palais. Le huitième jour tous les héros viennent auprès de lui. Rostam leur dit qu'il a voué son cœur, son âme et son corps à cette vengeance. Car jamais plus cavalier semblable à Siyâwash ne se ceindra pour le combat. Mais dans cette entreprise nul ne doit s'engager légèrement ; c'est une vengeance qu'on ne peut compter pour peu de chose. Il faut que tous les héros écartent de leurs cœurs toute crainte, qu'ils inondent la terre d'un torrent de sang semblable à l'Oxus. Rostam jure par Dieu qu'aussi longtemps qu'il

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2 p. 213

² *ibid*, pp. 229-230

³ *ibid*, p. 230

vivra, son cœur sera rempli du deuil de Siyâwash. Pour soulager sa douleur, il veut toucher de ses yeux et de son front la place dure et desséchée où le vil Gorûy a versé le sang de Siyâwash et à moins d'avoir les mains liées et une cangue au cou, à moins qu'il ne soit jeté honteusement dans la poussière comme un brebis, les deux mains liées par la corde du lacet, il fera trembler le monde devant sa massue et son épée tranchante, comme il tremblera au jour de la résurrection.¹

La répétition du serment de Rostam dans le *Shâhnâmeh* correspond au contenu des hymnes yârsân consacrés à la vengeance de Siyâwash. Cette répétition montre aussi l'engagement du Rostam dans le *Shâhnâmeh* et aussi dans les hymnes.

Après ce serment Rostam donne le signal à toute l'armée qui tire l'épée de la vengeance, c'est ainsi que la guerre recommence entre les deux pays durant laquelle beaucoup d'héros tombent. Rostam tient sa promesse et venge le sang de Siyâwash en détruisant le pays de Tûrân et en tuant ses meurtriers. Cette série de guerres continue jusqu'à la mort d'Afrâsiyâb.

« Par Rakhsh

J'ai reconnu Rostam par Rakhsh

C'est lui qui a fait partager la Coupe dans le monde entier

C'était lui, le tintement de l'armée de Siyâwakhsh

C'était lui, (le constructeur de) la chaîne des Kiyanides

C'est lui, la voix (le messager) du matin

Il est placé dans le soleil

Il est tombé dans le piège (amoureux) du Roi qui possède le plus beau masque, dans le ciel

Il est monté sur le cristal azur (le ciel) en volant

Son corps imbibé de camphre a pris sa place dans la réunion spirituelle

(Ainsi) il s'est libéré de son corps de fortune »²

« Rostam monta sur Raksh l'éméché (Sarmast)

Il prit la massue de neuf cent (Man) à la main

Il mit armure qui est de la peau du tigre, pour la guerre

Il prit le bouclier spirituel

Sur le champ de bataille, il mit Rakhsh au galop

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2 p. 231

² Darvish Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 95

Il se battit pour le sang du Siyâwakhsh »¹

« J'ai eu la permission du Dirigeant de Jam

C'est l'Essence Unique et trois bougies qui me l'ont montré

Rostam réagit, il conduit Rakhsh à toute vitesse

Pour la vengeance du sang du Siyâwakhsh »²

La série de guerres commence à Espîjâb. Farâmarz, le fils de Rostam, l'avant-garde de l'armée de son père, déclare la guerre et Rostam mène toutes ces guerres. Le lieu de cette première guerre dans les hymnes yârsân est celui qui est mentionné dans le *Shâhnâmeh*. La seule différence entre les deux récits est l'aspect spirituel de la guerre concernant la vengeance de Siyâwash qui est le pivot des hymnes yârsân. Dans le *Shâhnâmeh*, l'armée de l'Iran, sous le commandement de Rostam veut venger leur prince Siyâwash. Mais dans la tradition yârsân c'est la vengeance de tous les martyrs et donc une guerre sainte :

« Rostam et sa famille se révèlent (pour le sang du Siyâwakhsh) »³

« A Espîjâb, à Espîjâb,

La Cour de mon Roi s'installa à Espîjâb

Mon Roi était Key Kâwûs son visage fut comme le soleil

La guerre commença sous son ordre

Tahamtan se battit contre Afrâsiyâb

Dans les vallées et dans les montagnes

Ainsi Farâmarz tonna, comme un tonnerre

Il battit l'armée de Sokkeh et celle de Warâza(d)

Le sang des meurtriers

Coula comme le fleuve de Parâw

Le corps de Siyâwash se réveilla

Et fut touché par la Grâce de mon Seigneur (Mowlâ) »⁴

« Le sang de roi Hoseyn, comme celui de Siyâwakhsh

¹ Darvîsh Rostam Bâbâjânî, *Daftar*, p. 10

² Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 32

³ Darvîsh Îmâm Bayâmeî, *Daftar*, p. 42

⁴ Pîr Hâtam Hamedânî, *D.G.H.*, pp. 257-258

Sera vengé par celui qui est monté sur Rakhsh »¹

*« Rostam réagit, il galope sur Rakhsh
Afin de venger le sang du Siyâwakhsh »²*

*« Rostam est prêt, il est monté sur Rakhsh
C'est lui qui a vengé le sang de Siyâwakhsh »³*

*« Ô Dâwid, son image
Ô Dâwid, j'ai vu l'image de Rostam et sa puissance
J'ai vu sa couronne de paon, la force de son Rakhsh
Il appelle pour la vengeance du sang de Siyâwakhsh »⁴*

*« Pour la vengeance du sang de Siyâwakhsh :
Rostam se révèle, avec son destrier qui est Rakhsh »⁵*

*« Je n'exagère pas l'essence du Benyâmîn
Ô les fidèles, Rostam, tout seul, avec son Rakhsh
Fait la guerre pour la vengeance du sang du Siyâwakhsh »⁶*

*« C'est le moment que mon Bien-aimé vienne vers moi
L'épée tranchante de la guerre sainte à la main
Rostam demande le fond de l'essence du Siyâ (Siyâwakhsh) »⁷*

*« Ô mon cœur, il est arrivé
Ô mon cœur, il est arrivé de la part de mon Bien-aimé
Le crépuscule du matin s'ouvre miraculeusement
C'est le secret des secrets, c'est notre cadeau
C'est la robe d'honneur*

¹ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 45

² Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 32

³ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 9

⁴ Darvîsh Pîrweys, *Daftar*, p. 13

⁵ *ibid*, p. 14

⁶ Darvîsh Tahmâs Gahwâreî, *Daftar*, p. 22

⁷ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p.12

*Ô les fidèles, j'ai une bonne nouvelle, c'est la robe d'honneur pour nous
Le secret caché derrière le rideau se dévoile
C'est le temps d'essor du Roi des hommes
C'est le bruit de la guerre
C'est la guerre de la vengeance du sang de Siyâw
C'est Siyâwakhsh
L'oiseau est venu chez Siyâwakhsh
C'est la guerre du Rostam et Rakhsh
C'est la flèche, c'est l'archer, c'est le carquois
Il a le carquois sur son épaule
Il est en colère, il a le carquois sur son épaule
Il est le cavalier blanc, il est en rouge
Il est tout le temps prêt pour la guerre sainte »¹*

*« Ô les fidèles, tous sont ensemble
Ô les fidèles, tout le monde est ensemble dans le Jam
Dholfaqâr a été fait (écrit) pour (la vengeance de) Siyâwash
Mon oiseau (esprit) attend le paradis tout entier
Rostam, monté sur Rakhsh est sur le chemin
Il est venu au champ de bataille »²*

*« Je suis chargé de la force de Dholfaqâr, sur le dos
Ils m'ont donné la mission de la vengeance de Hoseyn
Comme Rostam, je suis monté sur Rakhsh
Je possède le pouvoir ésotérique, je parcours le monde »³*

La vengeance du meurtre de Siyâwash est fortement liée en la personne de Rostam. En effet, à partir de la présence de Rostam dans le *Shâhnâmeh*, tous ceux qui sont considérés comme le « détenteur » de l'essence de Bâbâ Yâdigâr ont un lien avec Rostam. Ce sont Zavâreh, son frère, puis cette essence s'installe chez Sohrâb, fils du Rostam et après la mort du Sohrâb c'est à travers le corps de Siyâwash que cette essence se manifeste. Après le

¹ Darvîsh Shokr Gahwâreî, *Daftar*, p. 1

² Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p.40

³ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 1

meurtre de ce dernier, l'essence de Bâbâ Yâdigâr se manifeste dans le corps de Farâmarz, le deuxième fils du Rostam. Seul Siyâwash, parmi ces gens considérés comme des martyrs, n'a pas un lien familial avec Rostam. Par contre il a grandi, selon le *Shâhnâmeh*, auprès de Rostam et ce dernier était son père nourricier et spirituel.

La relation spirituelle de Rostam et Siyâwash rend une place importante à Rostam à l'époque du règne de Key Khosrow. Le roi dès son couronnement ne cesse de faire les louanges de Rostam. Il le considère comme l'homme illustre, le soutien des Kiyânides, le délice de l'armée, qui a élevé Siyawash et n'a jamais laissé arriver jusqu'à lui que le bien, le héros qui a marché devant les rois, quand ils allaient au combat, comme un guide qui porte bonheur et montre le chemin de la victoire.¹ Les louanges de Key Khosrow adressées à Rostam, correspondent à sa mission dans la tradition yârsân. Il est, dans le *Shâhnâmeh* aussi, le « guide » qui conduit vers le salut.

La tradition yârsân considère que le règne de Key Khosrow était la Manifestation de la Divinité et ses archanges parmi lesquelles elle cite Rostam dans le corps de Hendû, une des incarnations de Pîr Benyâmîn à quatrième siècle de l'hégire :

« A la demeure du Bien-aimé

Le Cour de mon Roi s'installa à la demeure du Bien-aimé

Il se manifesta dans le corps de Key Khosrow

Ses quatrains (chwâr tanân) se manifestèrent dans ces corps

Manîjheh était Lezâ, Bijhan était Khûbyâr

Rostam était Hendû, Gorgîn était Shahriyâr »²

La mission de Rostam pendant le règne de Key Khosrow est encore de venger le sang de Siyâwash. Le roi, lui-même s'engage à venger son père et c'est grâce à la force de Rostam qu'il pourra accomplir cet engagement :

« La lanterne de Khosrow s'alluma

Il vengea le sang de son père, grâce à la force du Rostam »³

« Ô les fidèles, il vérifie les actes

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 125

² Pîr Qobâd Dîwâna, D.N.Y., p. 142

³ Shâh Ibrâhîm, D.G.H., p. 608

*Pîr Mûsî vérifie encore une fois le cahier des actes
 Il raconte l'histoire qui est dans le livre inédit
 Comment le soleil a été créé ?
 Qui a levé l'ancre de l'Oxus ?
 Qui a apporté l'Ordre du Roi ?
 Qui a fait fondre le four de mystère ?
 Qui a crié sur la frontière de l'Iran ?
 Qui a pris la ficelle de la fidélité à sa main ?
 Qui a détruit la forteresse de Kheybar ?
 Qui a effacé l'obscurité de la nuit ?
 Qui a sellé Rakhsh pour la guerre de Khosrow ? »¹*

Le roi, possesseur de l'Essence pure, celle de la divinité qui n'a rien de terrestre tient sa promesse, cherche venger le sang du son père considéré comme le « sang du sang » pour remplir la terre de justice dès qu'il s'installe sur le trône. Pour cela, c'est Rostam qui se charge de rassembler tous les héros :

*« C'est loin de l'argile
 Mon oiseau (esprit) est comme le Roi-aigle, il est (sa nature) loin de l'argile
 Mon essence est le compagnon de Mansûr²
 Mon Bien-aimé est vers le trône de Bolûr
 Ce que déchirera le crépuscule du matin, ce qui est l'exacteur de Khosrow
 C'est le tintement de la voix de Rostam, c'est lui qui nous réveille »³*

*« Elle (l'armée) prépare son épée, elle se mit à sa prédestination
 Rostam chevauche sur son Rakhsh
 Voici, c'est le moment de la promesse faite sur le meurtre de Afrâsiyâw (Afrâsiyâb)
 Je suis en colère, c'est ma réponse (cette guerre)
 Les justes sont levés, les meurtriers sont endormis
 Il y a la guerre auprès du Roi
 Le ciel est gris de poussière*

¹ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, p. 37

² « Mansûr al-Hallâj » (mort. 309/ 922), fameux mystique/ martyr de l'histoire de l'Islam

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 90

*On entend, des deux côtés, le gémissement
La calamité tombe soudain du ciel
C'est la guerre du (ce) Turc, qui est comme une montagne, au sud
Il mène la guerre vers une bonne fin
Il est dit, qu'il est le fils de souverain de Chine (Khâqân)
Son essence est forte, son nom est glorieux
Le bruit de la flèche tirée
Personne ne sait comment il en tire ainsi
C'est ainsi que le Turc fait la guerre »¹*

*« C'est le sang du sang
C'est ainsi que mon sang est à côté du « sang du sang »
Il est ainsi dans le vêtement transmissible, comme celui du Siyâwakhsh
Khosrow est dans ce vêtement transmissible, qui est un signe
Rostam est encore en guerre »²*

En effet, comme nous l'avons déjà décrit, la période du règne de Key Khosrow est fortement marquée par les grandes guerres contre Afrâsiyâb. Rostam est présent durant toutes ces guerres et il joue toujours un rôle central à la tête de l'armée de l'Iran. Il tue plusieurs héros renommés de l'armée ennemie comme Ashkbûs et Kâmûs pour venger Siyâwash. Les hymnes citent la fameuse guerre de Rostam contre Ashkbûs durant laquelle Rostam est parti sur le champ de bataille sans son fameux destrier, car Rakhsh était fatigué. Selon le *Shâhnâmeh*, pendant la guerre de Hamâvan l'armée de l'Iran risquait de perdre la guerre. Le roi Key Khosrow appelle Rostam qui était au Zâbolistân pour aller aider les Iraniens. Rostam se met en marche et arrive sur le champ. Rostam s'adresse aux Iraniens et leur demande de résister contre l'armée turque car il trouve que son destrier est très fatigué pour l'amener à la guerre. En ce moment Ashkbûs, le héros renommé de l'armée turque se présente et déclare son désir de se battre. Rohhâm se bat contre lui mais ne peut résister à Ashkbûs. Tûs, commandant de l'armée de l'Iran, se met en colère lorsque Rohhâm prend la fuite et veut aller se battre contre Ashkboos. Mais finalement c'est Rostam qui se bat contre Ashkbûs et le tue :

« Rostam est parti (pour la guerre) sans Rakhsh

¹ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 95

² Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 11

Il m'a attiré vers la tente de l'abri du Bien-aimé

Il a battu la dynastie des injustes

Il a déchiré le sein du Ashkbûs »¹

« Ô mon Roi jusqu'à quand

Jusqu'à quand est-ce que devons-nous obéir à l'ordre d'être patient

Rostam est sur la monture bien fatiguée

Il est encore le signe de l'Essence de Khosrow »²

Histoire de Bîjhan :

Dans l'histoire de Bîjhan et Manîjheh, Rostam monte sur scène quand Key Khosrow consulte la *Coupe de Jam* et voit Bîjhan dans la fosse. Il appelle un scribe et lui ordonne d'écrire une lettre. Cette lettre est adressée à Rostam. Key Khosrow demande l'aide du héros, le cœur du roi de l'Iran, le soutien des Kiyânîdes toujours prêt à secourir les autres, qui a délivré le monde des dîvs de Mâzandarân. Il écrit plusieurs louanges et le nomme ciel du bonheur pour les Kiyânîdes. Puis il dit que : « Il vient d'arriver un événement digne de ton intervention, un événement dont on ne se fait pas d'idée ». ³ Key Khosrow précise que c'est seul Rostam qui peut espérer rendre Bîjhân à la liberté. Il donne cette lettre à Gîw et l'envoie auprès de Rostam et le convoque.

Rostam se rend auprès de Key Khosrow où le roi le charge d'aller délivrer Bîjhan. Rostam prépare une expédition. Il se met en route avec quelques héros et arrive au pays de Tûrân en tant qu'un commerçant. Ayant appris qu'une caravane iranienne est arrivée, Manîjheh se rend auprès d'eux et se présente devant Rostam. Elle lui parle de Bîjhan et demande de l'aide. Rostam, effrayé de ce discours, dit qu'il ne connaît aucunement les héros d'Iran. Mais il ordonne à ses cuisiniers d'apporter autant de mets qu'il fallait à Manîjheh. Il se fit donner à lui-même une volaille rôtie qu'il enveloppe dans du pain tendre et sa main cache son anneau dans l'intérieur de cette volaille qu'il remet à Manîjheh. Manîjheh s'en retourne et porte les vivres qu'on lui avait donnés. Elle les remet à Bîjhan et ce dernier trouve l'anneau caché. Il examine le sceau et lit le nom du Rostam gravé avec du fer sur la turquoise. Il envoie Manîjheh auprès de Rostam pour lui demander, est-ce qu'il est le maître du Rakhsh ?

¹ Bâbâ Nâwis, *D.G.H.*, p. 94

² Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 45

³ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 183

Manîjheh revient auprès de Rostam et transmet le message de Bîjhan. Rostam confirme son identité et demande à Manîjheh le lieu où se trouve la fosse dans laquelle Bîjhan était prisonnier. Lorsque la nuit tombe, Rostam et les autres héros se rendent près de la fosse. Les héros descendent de cheval pour ôter la pierre qui recouvre la fosse. Ils essaient longtemps par la force de leurs mains, ils se fatiguent sans l'ébranler. Quand Rostam voit couler la sueur des héros sans que la pierre ait été remuée, il descend de son cheval, serre le pan de sa cote de mailles dans sa ceinture, saisit la pierre et l'enlève. Il la jette dans la forêt et la terre en tremble. Alors Rostam laisse tomber dans le cachot le bout de son lacet et tire Bîjhan de la fosse. Après avoir libéré Bîjhan, les héros attaquent de nuit le palais d'Afrâsiyâb. Ils battent son armée et rentrent en Iran.

La tradition yârsân décrit l'histoire de Rostam et la libération du Bîjhan. Cependant nous trouvons certaines différences entre le récit de *Shâhnâmeh* et celui raconté par les poètes yârsân. Tout d'abord, la tradition yârsân attribue une chanson religieuse à cette histoire. C'est un maqâm dit « *Majlisi* », ¹ intitulé « *Tarz-e Rostam* » qui raconte le message de Key Khosrow à Rostam par lequel il demande son aide au sujet de Bîjhan. Ce récit est considéré comme faisant partie du *Shâhnâmeh* dans sa version kurde qui correspond à celui de Ferdowsî. Key Khosrow fait écrire une lettre à Rostam expliquant la situation et lui demande de l'aide. Ce récit raconté en kurde n'appartient pas aux hymnes sacrés yârsân. Il est considéré comme un poème folklorique chanté et accompagné par un tanbûr. Le récit est attribué à Mostafâ b. Mahmûd Gûrânî. Bahrâmî souligne qu'il était un Kurde sunnite.² Par contre, la tradition yârsân insiste sur la « fidélité » de ce poète, c'est-à-dire sur son attachement à la religion de « *Yârî* ».

Comme dans le *Shâhnâmeh*, la tradition yârsân pour sa part souligne que la libération de Bîjhan ne peut se réaliser que par Rostam. Dans un hymne attribué à Darvîsh 'Abbâs Kerendî, Bîjhan déclare :

« L'étoile éclatante

Grâce à l'étoile éclatante, le désir est venu à la ville

Moi, sans conflit, sans guerre

Je me présente comme un muet, comme un boiteux

Quand j'entends cette voix

Je vois le grain dans le puits de Arjhang

¹ Un des types des maqâms du tanbûr, autorisé à jouer en d'hors de la cérémonie religieuse. L'autre type que s'appelle *Haqqânî*, ne se joue pas que pendant la cérémonie de Jam.

² Mostafâ b. Mahmûd Gûrânî, *Shâhnâmeh Kurdî*, éd. par Bahrâmî, Î, Enteshârât Hîmand, Téhéran, 1383/2004

*Arjhang est mon gardien de prison que je me trouve dans le puits
Ma liberté est par Rostam
Seulement Rostam peut me libérer
C'est par lui que je pourrai échapper au talisman des Turcs rusés »¹*

Dans le contenu de l'opération de la libération du Bîjhan par Rostam et un groupe composé de héros, nous trouvons quelques différences entre ce qui est raconté par Ferdowsî et ce qui nous est parvenu par les hymnes yârsân.²

Rostam à l'époque de Goshtâsp et la guerre contre Esfandiyâr :

Selon le *Shâhnâmeh*, Zâl n'était pas d'accord avec le couronnement du Lohrâsp. Il s'oppose à Key Khosrow quand ce dernier décide de confier son trône à Lohrâsp même s'il se repent après avoir appris les qualités de Lohrâsp par Key Khosrow. Depuis le transfert de la royauté à la dynastie de Lohrâsp, les personnages appartenant à la famille légendaire du Sîstân sont absents. Selon le *Shâhnâmeh*, Goshtâsp se rend au Sîstân pour propager la religion de Zoroastre et détruire les idoles après avoir battu Arjâsp, le roi Turc.³ Rostam vient à sa rencontre avec son père et tous les grands du pays. Ils l'accueillent dans le palais de Rostam et tout le monde se tient debout devant le roi. Ils apprennent tous la doctrine de Zoroastre et allument le feu sacré. Il se passe ainsi deux ans durant lesquels Goshtâsp et Rostam jouirent de la vie.⁴

Par contre, lorsque Arjâsp le roi Turc attaque l'Iran et le roi Goshtâsp retourne pour aller à sa rencontre et se battre contre l'armée des Turcs, Rostam ne l'accompagne pas même si le roi a besoin de l'aide. Rostam ne participe pratiquement pas dans les guerres durant le règne de Goshtâsp et c'est précisément pour cela que lorsqu'il se prépare pour aller combattre Esfandiyâr, il s'adresse à son armure et dit : « Ô cuirasse de combat, tu t'es reposée des guerres depuis longtemps ; maintenant que tu auras à livrer bataille, sois forte, sois en tout lieu pour moi une tunique de bonheur ». ⁵Ces phrases sont la preuve que Rostam n'était pas présent durant les événements du règne de Goshtâsp jusqu'à l'arrivée de Esfandiyâr au Sîstân.

¹ Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 9

² voir « *Bîjhan* » dans ce même travail

³ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 232

⁴ *ibid*, p. 231

⁵ *ibid*, p. 328

La tradition yârsân souligne aussi cette absence et lorsque Rostam veut se vêtir de son armure celle-ci devient une robe d'honneur dans les hymnes yârsân comme le souligne Darwîsh Khodâverdî. Il ne faut pas oublier qu'il allait se battre contre un prince kiyânîde et cela semble intéressant car le poète parle de cette guerre comme d'un « honneur » :

« *Le sceau du secret est demandé*

Rostam remit une nouvelle robe d'honneur

Il sait que la guerre sera déclarée

Il est bien vêtu de son armure, il a son essence, il porte l'essence»¹

En effet, l'absence du Rostam dans la tradition zoroastrienne est devenue le sujet de nombreuses discussions. Sâfâ compare l'idée de Spiegel et Nöldeke sur Rostam. Selon Spiegel, les auteurs d'*Avesta* connaissaient Rostam mais n'en parlent pas car le comportement du Rostam était contre leur religion. Mais Nöldeke rejette cette idée car selon lui, si c'était le cas ces auteurs pouvaient en parler comme quelqu'un de maudit comme ils l'ont fait pour plusieurs personnages. Et si la faute de Rostam est de tuer Esfandiyâr, prince religieux et iranien, ils pouvaient l'indiquer.² La tradition religieuse zoroastrienne s'est montrée réticente à l'égard de Zâl et de Rostam pour la raison que l'un et l'autre ne s'étaient montrés empressés à accueillir la prédication de Zoroastre.³

Selon Dinavarî, Rostam avait déclaré que Goshtâsp avait abandonné la religion de leurs ancêtres et s'était converti à une nouvelle religion. Il a donc rassemblé une foule et a parlé de découronnement de Goshtâsp.⁴

Malgré des différents commentaires sur la question, la raison pour laquelle Rostam n'est pas présent pendant les règnes de Lohrâsp et de Goshtâsp n'est pas claire. Cependant il est évident qu'il y avait un conflit entre ces personnages qui se poursuit par la guerre de Rostam et Esfandiyâr. Selon le *Shâhnâmeh*, Goshtâsp ayant appris le sort de Esfandiyâr par les astrologues demande la capture du Rostam. Il parle d'abord de sa bravoure et ensuite il l'accuse. Il dit que Rostam ne se reconnaît le sujet de personne et qu'il parle de la royauté de Goshtâsp en disant que : « la couronne de Goshtâsp est nouvelle et la sienne ancienne ».⁵ Goshtâsp cherchait en effet, on le sait, un prétexte pour se débarrasser de Esfandiyâr afin de

¹ Darvish Khodaverdî, *Daftar*, p. 4

² Sâfâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, pp. 564-567

³ Corbin. H., *En Islam Iranien II*, p. 242

⁴ Dinavarî, *al-Akhhâr al-Tiwâl*, *ibid*, p. 27

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 294

ne pas lui confier le trône. Cependant, c'est certain qu'il y avait un conflit entre Goshtâsp et Rostam comme l'indiquent les sources anciennes.

En analysant le *Shâhnâmeh*, il nous semble que la raison de ce conflit peut être une raison religieuse. Rostam pendant sa rencontre avec Esfandiyâr parle d'un conflit concernant la nouvelle religion, le zoroastrisme. Il s'adresse donc à Esfandiyâr : « comment peut-il se targuer de la couronne de Goshtâsp et de la nouvelle religion de Lohrâsp qui ose dire : va et enchaîne Rostam, le puissant ciel lui-même ne peut m'enchaîner ».¹

Un autre point important est la nature même de la « capture ». Une des caractéristiques de Rostam dans le *Shâhnâmeh* est son attachement à son « nom » et sa « réputation ». On le voit surtout, pendant ses dialogues et sa négociation avec Esfandiyâr. Cet attachement au « nom » tout au long du *Shâhameh* symbolise des valeurs.² La capture de Rostam est faite pour lui arracher la profondeur de son humanité.³ Rostam n'accepte pas les conditions de Esfandiyâr et le combat. Comme nous avons vu dans la partie consacrée à Esfandiyâr, Rostam n'est pas le seul à se battre contre Esfandiyâr. Selon la tradition yârsân, il s'agit d'une guerre prédestinée, inscrite dans la *Coupe de Jam*, selon un hymne attribué à Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî :

« La colère de Tahamtan est en moi

La guerre de l'Invulnérable est écrite dans la Coupe »⁴

Dans la tradition yârsân l'attitude de Esfandiyâr et sa lutte contre Rostam qui est considéré comme la manifestation de Pîr Benyâmîn est inacceptable. Il nous semble donc que c'est la raison pour laquelle la figure de Esfandiyâr et sa splendeur sont rejetées dans la doctrine yârsân. Dans ce récit, Esfandiyâr se bat contre tous les personnages saints yârsân, c'est-à-dire contre les manifestations des entités qui composent la cosmologie ésotérique de la tradition yârsân. Quand le corps de Rostam et celui de son cheval s'affaiblissent à cause des flèches de Esfandiyâr, Zâl implore encore une fois l'aide de Sîmorgh et l'oiseau fabuleux revient sur la scène du *Shâhnâmeh*. Sîmorgh lui fait des reproches: « Pourquoi as-tu voulu combattre Esfandiyâr ? Pourquoi as-tu recherché le combat contre Esfandiyâr, le héros illustre

¹ L'exemplaire de Mohl et celui de Warner parlent de « la couronne de Lohrâsp et du collier et trône de Goshtâsp », mais certains exemplaires indiquent « la nouvelle religion de Lohrâsp » voir, *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 320/ Warner, A.G., Warner, E., *The Shahnameh Of Ferdowsi*, (London : Kegan Paul, Trench, Truebner and Co., 1909, vol. 5, p. 208/ Hakim Abolqâsim Ferdowsî, *Shâhnâmeh*, Moassesey-e Nûr, Téhéran, p. 733, vers N° : 26642

² Sâfâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, p. 192

³ Rahîmî, M., *Trâjhedy-e Qodrat dar Shâhnâmeh*, Enteshârât-e Niloofar, Téhéran, 1369/1990, p. 155

⁴ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 3

au corps d'airain ? ».¹ Sîmorgh révèle le secret de la mort de Esfandiyâr à Rostam, le secret qui se cache dans le bois de tamaris. Le lendemain Rostam retourne sur le champ de bataille et essaie encore une fois de proposer une trêve à Esfandiyâr. Ce dernier rejette les propositions de Rostam tout en sachant qu'il ne se battait pas contre un homme ordinaire, qui connaissait beaucoup d'expédients et d'artifices et que c'était par l'art de la magie de Zâl que Rostam avait guéri.

Voyant que ses interventions auprès de Esfandiyâr ne servaient à rien, il bande son arc et place la flèche en bois de tamaris dont il avait trempé le fer dans du vin. Il adresse en secret une prière à Dieu le suppliant de lui pardonner son acte. Il s'empresse d'ajuster sa flèche de la façon indiquée par Sîmorgh et lâche le trait dans l'œil de Esfandiyâr.

Comme nous avons déjà souligné, c'est l'un des épisodes inoubliables de la mythologie du monde iranien. Dès que Rostam lâche la flèche, l'univers s'obscurcit pour Esfandiyâr, il s'évanouit et ses forces l'abandonnent. Sa tête s'incline, son arc lui échappe de mains. Il saisit la crinière et le cou de son cheval et son sang rougit le champ de bataille.² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî décrit cette scène dans un de ses hymnes:

« Je suis Rostam, tu es l'Invulnérable

Je suis la flèche en bois de tamaris, l'arc est mon corps

Je suis Rostam, je suis Rostam

Je l'ai touché par tamaris »³

L'histoire de la guerre entre ces deux héros est décrite dans un concept mystique par Sohravardî. Nous avons vu ce récit aussi dans la partie consacrée à Esfandiyâr.

Selon Bahrâmî la guerre de Rostam contre Esfandiyâr est avant tout une guerre spirituelle. C'est le conflit de deux natures et deux mondes ésotériques.⁴ Cette idée correspond à ce qui est décrit dans les hymnes yârsân. Une guerre prédestinée, déjà vue dans la *Coupe de Jam* :

« La colère de Tahamtan est en moi

La guerre de l'Invulnérable est écrite dans la Coupe »⁵

¹ *Shâhnâme*, Vol. 4, pp. 342-343

² *Shâhnâme*, Vol. 4, p. 347

³ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 48

⁴ Bahrâmî, *Ruîntanî va Jâvdânegi dar Asâtir*, ibid, p. 43

⁵ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhâni, *Daftar*, p. 3

Durant cette guerre racontée en plusieurs versions et dialectes,¹ dans la tradition yârsân Rostam, en tant que l'incarnation de Pîr Benyâmîn, est soutenu par toutes les forces spirituelles de la doctrine yârsân, la Divinité et ses archanges célestes, le fameux *Haftan* et les éléments shî'ites comme l'épée de l'imâm 'Alî :

« *Maintenant (cette fois) dans une Bougie
La Demeure de mon Roi s'installa dans une Bougie
Je me mélangeai avec les trois personnes
Je suis comme le Simorgh pour Rostam* »²

« *Je suis Rostam, tu es l'Invulnérable
Je suis la flèche de tamaris, l'arc est mon corps
Je suis Rostam, je suis Rostam
Je l'ai touché par tamaris* »³

« *Le coup de Dholfaqâr est prêt
La guerre de l'Invulnérable commence
J'ai eu le coup de Dholfaqâr
Par Celui qui m'avait donné un peu de l'Essence* »⁴

« *Le coup de l'Invulnérable
Le coup de Dholfaqâr, le coup de l'Invulnérable
La colère de Tahamtan, le coup de Dholfaqâr
Le tumulte vient du Tout-puissant* »⁵

« *D'après ce que dit le messenger du monde
Cette victoire est attribuée à Zâl le vieux
Rostam est venu avec la blessure de la flèche* »⁶

¹ A part la version kurde, voir par exemple, Mahamadi, H., « The Story of Rostam and Esfandiyâr in an Iranian Dialect », *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 3. (Jul. – Oct., 1982), pp. 451-459

² Ramzbâr, *D.G.H.*, p. 279

³ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 48

⁴ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 4

⁵ *ibid.*, p. 7

⁶ Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 4

La mort de Rostam :

Selon le récit de *Shâhnâme*, Rostam a eu une longue vie, durant laquelle il a battu de nombreux héros et des monstres. Il n'a laissé en vie ni Arjhang, ni le Dîv blanc, ni Sanjeh, ni Owlâd fils de Ghandî, ni Bîd. Et pendant six cents ans, il a été le plus puissant cavalier du monde.¹ Cependant sa vie a une fin comme tout être humain. Nous avons différents récits concernant la mort de Rostam.² Selon Dînavarî, après avoir tué Esfandiyâr, Rostam est rentré chez lui et peu de temps après il meurt.³ Mas'ûdî dit que Rostam et Zâl ont fait plusieurs guerres contre Bahman, le fils de Esfandiyâr, et finalement tous les deux ont été tués.⁴ Dans le *Shâhnâme*, Rostam a été tué dans la fosse préparée par son frère Shaghâd, né d'une esclave. Ce dernier invite Rostam à la chasse où il avait préparé des fosses. Rostam accompagné de Zavâreh se trouve, par l'influence du destin, sur une route semée de fosses. Son cheval Rakhsh flairait ce sol nouvellement remué et se ramassait. Il avait peur de l'odeur de cette terre, se cabrait et battait le sol de ses sabots. Rostam s'obstine à faire avancer Rakhsh. Le destin l'aveugle et il se met en colère et frappe Rakhsh de son fouet. Le cheval qui trotte entre deux fosses cherche à échapper à la griffe du sort mais tombe finalement avec son maître dans une des trappes, il n'avait pas les moyens de se retenir et de se débattre. Le fond du trou était plein de javelots et d'épées. La poitrine et les jambes du Rostam étaient percées, son corps déchiré. Néanmoins, à force de courage Rostam dégage son corps et monte du fond sur le bord de la fosse. Il voit Shaghâd et comprend que c'est lui qui conçu ce plan. Il prend son arc et tue Shaghâd avant que son âme ne quitte son corps.⁵ La mort de Rostam est un coup terrible pour sa famille et son pays. Son fils Farâmarz amène le corps de Rostam au Zâbolistân où le deuil est décrétait dans tout le pays.

La tradition yârsân ne donne aucune information sur la mort de Rostam. Croyant en la doctrine de la réincarnation, elle nie la mort. Cependant il y a une idée de transformation de l'âme qui fonctionne elle aussi dans la doctrine yârsân comme un pivot central. Malgré cette doctrine, les hymnes ne mentionnent pas la transmigration de l'âme ou de l'essence de Rostam, une essence sans déclin comme l'indiquent les hymnes attribués à Darvîsh Rostam Kerendî et Darvîsh Shirkhân Kerendî :

¹ *Shâhnâme*, vol. 4, p. 317

² Rastgâr Fasâi, M., "Ravâyati dîgar dar Marg-e Rostam", dans *Ferdowsi va Hoviyat Shenâsi Irani, Majmû'eh Maqâlât darbârey-e Shâhnâme Ferdowsi*, Tarh-e No, Téhéran, 1381/2002, pp. 167-196

³ Dînavarî, *al-Akhbar al-Tiwâl*, ibid, p. 28

⁴ Mas'ûdî, *Murûj al-Dhahab*, ibid, p. 225

⁵ *Shâhnâme*, ibid, pp. 367-368

*« Ô les fidèles, j'ai vu une lumière
Dans ce nouveau monde, j'ai vu une lumière
J'ai vu l'essence sans déclin de Rostam le fort
J'ai vu les fidèles au pied du Bolûr
Ô Rostam, à ce moment, j'ai vu plusieurs miracles
J'ai vu des milliers d'essences fortes »¹*

*« J'ai la gloire comme Rostam, l'essence et fils de Zâl
J'ai un peu de l'essence perpétuelle (sans déclin) en moi »²*

Rostam après sa mort, est constamment évoqué par ceux qui viendront après lui comme le summum de magnanimité, de virilité, d'héroïsme et de loyauté envers le trône royal. Il n'est pas simplement un modèle de la fidélité.³ Il est le symbole de tout ce qui est bon.

Selon Nöldeke, Rostam possédait une force surnaturelle peut-être parce qu'il était descendant de Dahhâk du côté de sa mère et donc avait une force démoniaque.⁴ On sait aussi que dans le *Shâhnâmeh* le drapeau violet de Rostam portait l'image d'un dragon et sur la pointe était la figure d'un lion à tête d'or.⁵ Bahâr souligne que cette image de dragon qui figure sur l'enseigne du Rostam était le symbole de la dynastie de Mehrâb, son grand-père du côté de sa mère, un descendant de Dahhâk.⁶ La tradition yârsân ne parle pas de ce lien de Rostam avec Dahhâk même si elle mentionne le nom de Mehrâb. Et comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, dans la tradition yârsân Rostam est considéré comme la manifestation par excellence de Pîr Benyâmîn, un des archanges principaux de l'angéologie yârsân. Sa personnalité compose un des côtés du fameux trio yârsân retiré de l'Essence pure de la divinité, avec Gûdarz et Gîw, c'est-à-dire Pîr Mûsî et Dâwid. Cette identification est très claire dans les hymnes :

*« L'empyrée est déchiré par le nouveau coup de l'épée
Le fond des montagnes est creusé
C'est ainsi que les Bien-aimés se sont mêlés*

¹ Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 3

² Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 61

³ Davis, D., *Rostam, Tales of Love and War From Persia's Book of Kings Abolqasem Ferdowsi*, Mage Publishers, Washington, DC, 2007, pp. IX-XI

⁴ Nöldke, *Hemâsey-e Mellî Iran*, ibid, p. 30

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 79

⁶ Bahâr, M., *Asâfîr-e Iran*, ibid, p. 37

*Ce sont trois fleurs, trois lanternes du Seigneur
Ils boivent de l'élixir comme c'est écrit par le destin
Le fouet est confié à Dâwid, le cavalier sur la monture grise
Le cavalier monté sur la monture grise fait le torrent dans le monde
Rostam est au courant, il selle Rakhsh »¹*

Bahâr compare la personnalité de Rostam (Pîr Benyâmîn), par sa naissance, ses combats et ses exploits avec Indra, dieu Indien, divinité de la guerre.² D'un autre côté, Kreyenbroek identifie Pîr Benyâmîn (Rostam) à Mithra. Selon lui, Pîr Benyâmîn est associé au pacte et au sacrifice d'un animal en liaison avec le rituel. Le pacte a été fait d'abord et avant tout avec lui, et il semble être responsable des affaires de ce monde, ce qui correspond à l'image de Mithra, dieu indo-iranien.³ Il nous semble que la comparaison de Kreyenbroek correspond mieux à la tradition yârsân. Car dans la doctrine yârsân, malgré la force physique surnaturelle par laquelle Rostam/Pîr Benyâmîn réalise ses exploits, c'est son aspect spirituel qui est plutôt proéminent et distingué. Il joue plutôt le rôle de « guide spirituel » qui est au courant de tout et détient une omniscience et la réponse de tout :

*« Le Receveur vient
Ô les amis, j'ai une bonne nouvelle, le Receveur vient
Il vient contrôler vos actes
Le roi du Raksh vient pour avoir vos réponses
Rostam sait tout
Celui qui est sage, sait que Rostam sait tout »⁴*

Il est réputé par sa lumière qui éclate sur la réunion spirituelle; il est omniprésent et protège la réunion par son *essence protectrice* qui créa le *Jam* :

*« La lumière de la bougie est comme le signe de la plume du paon
Elle donne la splendeur aux fidèles, elle dévoila le mal
En ce moment- là on se rassembla au Jam, dans le pré*

¹ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 64

² Bahâr, *Asâtir-e Iran*, pp.43-45

³ Kreyenbroek, « Mithra and Ahreman, Binyâmîn and Malak Tâwûs, traces of an ancient myth in cosmogonies of two modern sects », *ibid*, pp. 69-70

⁴ Darvîsh Shokr Gahwâreî, *Daftar*, pp. 7-8

Rostam s'y installa dans la place la plus haute»¹

« L'essence du Rostam est pure comme celle du narcisse

Elle illumine le ciel

Ma tête est livrée aux pieds du Rostam

J'ai l'espoir que Rostam soit dans le Jam

Jam de Jamshîd se dévoile pour moi

Elle(son esprit) a repris grâce à la réputation du Rostam »²

« C'est grâce à la secousse de Qanbar et à la gloire de Rostam

C'est l'Essence protectrice qui créa le Jam »³

¹ Darvish Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 98

² Darvish Joza, *Daftar*, pp. 44-45

³ Darvish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 64

4) Zavâreh

Désigné comme le « lion renommé » et le « dragon courageux », Zavâreh, fils de Zâl et frère du fameux Rostam symbolise sans doute la « soumission » et la « fidélité » absolue envers Rostam. Dans le *Shâhnâmeh*, il apparaît pour la première fois pendant la guerre de Hâmâvarân durant laquelle il dirigeait l'aile gauche de l'armée de son frère Rostam. Durant cette guerre, il tue le roi d'Égypte selon le récit de Ferdowsî.

Zavâreh fait partie aussi des héros qui ont accompagné Rostam et ont fait la fameuse guerre des « sept héros ». Zavâreh se bat contre Alkûs.¹ Ce dernier pense que Zavâreh est Rostam. Il lui lance un coup de massue par laquelle Zavâreh tombe par terre. Rostam vient à son aide. Zavâreh, couvert de sang, découragé et tout meurtri du coup de massue, il remonte péniblement sur son cheval et a la vie sauve.²

Il est commandant de l'armée de Rostam quand ce dernier va se battre contre Sohrâb. Et pendant leur combat Rostam laisse la garde de ses tentes et de son armée à Zavâreh et lui ordonne de ne pas quitter son poste et d'obéir aux autres chefs.

Le rôle le plus marquant de Zavâreh est au sujet de la vengeance de Siyâwash. Ces deux personnages, selon le *Shâhnâmeh*, étaient très proches. Quand Farâmarz, fils de Rostam fait prisonnier Sorkheh, le héros turc et fils d'Afrâsiyâb et l'amène auprès de Rostam, Zavâreh prend l'épée et livre le jeune prince Turc aux bourreaux.³ Il est présent aussi aux côtés de Rostam quand Afrâsiyâb vient venger son fils.

Selon le *Shâhnâmeh*, il arriva qu'un jour Zavâreh parte pour aller à la chasse. Il se fait précéder par un Turc qui devait lui servir de guide. Ils arrivent dans une réserve de chasse. Le guide turc lui dit que ce lieu était « la réserve de chasse de Siyâwash, voilà le lieu qu'il préférerait à tout le pays de Tûrân, c'est ici qu'il était gai et heureux, partout ailleurs il était triste ».⁴

Lorsque Zavâreh entend ses paroles, le souvenir du meurtre de Siyâwash revient dans sa mémoire. Il tombe de cheval et perd connaissance. Il fait le serment de se venger contre Afrâsiyâb et ne souffrira pas que Rostam se repose. Etant arrivé près de Rostam, il lui crie : « Sommes-nous venus ici pour exercer la vengeance ou sommes-nous venus pour faire le bonheur de ce pays ? Pourquoi ne dévastons-nous pas ce pays ? pourquoi y laissons-nous un seul heureux ? n'oublie pas la vengeance due à ce roi dont cent générations ne verront plus

¹ Ce personnage n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 45

³ *ibid*, p. 237

⁴ *ibid*, p. 246

l'égal ».¹ Et c'est ainsi que Rostam fait tout ce que son frère lui avait demandé en dévastant le pays de Tûrân.

Pendant la guerre de Rostam contre Esfandiyâr, Zavâreh était encore à la tête de l'armée de son frère et il tue Nûsh Âdhar, fils de Esfandiyâr. Zavâreh conseille aussi à Rostam de se méfier de Bahman car il pensait que si on élève le petit d'un lion, le premier qu'il attaquera est son père nourricier.² Selon le *Shâhnâmeh*, Zavâreh est mort avec Rostam en tombant dans les fosses préparées par Shaghâd.

Zavâreh est mentionné une seule fois dans les hymnes yârsân. L'hymne attribué à Pîr Hâshem Rojhî, parle de Zavâreh comme celui qui portait la même « essence » que Bâbâ Yâdigâr :

« *A Mâzandarân, à Mâzandarân*

La Cour de mon Roi s'installa à Mâzandarân

Ô Yârân, ne vous battez pas entre vous

Key Kâwûs était le Roi des rois

Le Roi sincère, maître de serviteurs

Il manifesta le vêtement transmissible de Haftan

...

Zavâreh était le fidèle (Yâr) de Zarda Bâm (Bâbâ Yâdigâr) »³

Comme on voit, Zavâreh est placé parmi les *Haftan* de l'époque de Key Kâwûs pendant la guerre de Mâzandarân. La citation de Pîr Hâshem Rojhî semble problématique et ne correspond pas à la version de *Shâhnâmeh*. Selon le récit de *Shâhnâmeh*, Zavâreh n'a aucun rôle pendant la campagne de Mâzandarân. Il ne fait pas partie des héros qui ont accompagné l'armée du roi Key Kâwûs. La première fois que Ferdowsî parle de ce personnage est pendant la campagne de Hâmâvarân, comme nous l'avons déjà cité.

Un autre point remarquable de l'hymne de Pîr Hâshem Rojhî concerne l'essence de Zavâreh. Dans cet hymne, il est désigné comme Bâbâ Yâdigâr. On sait que Siyâwash, lui aussi était porteur de l'essence de Bâbâ Yâdigâr, ces deux personnes partageaient la même essence. Mais comme Siyâwash est le lieu par excellence de la manifestation de l'essence du martyr éternel, soit il faut considérer que cette « essence » demeurait chez Zavâreh en tant que

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 246-247

² *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 351

³ Pîr Hâshem Rojhî, *D.G.H.*, p. 268/ *S.S.*, p. 84

« *hôte* », car elle fait parti de la propre nature de Siyâwash, soit elle se déplace de son corps vers celui de Siyâwash dès la naissance de ce dernier. Mais il ne faut pas oublier que selon la doctrine yârsân, une *essence* peut se manifester dans deux corps à la fois.

5) Sohrâb

Dans le *Shâhnâme*, l'histoire de Sohrâb, fils de Rostam, commence par le départ de Rostam pour la chasse vers la frontière de Tûrân. Il y perd son cheval et pour le retrouver, il suit le chemin qui le conduit à Samangân. Il y épouse Tahmîneh, la fille du roi de Samangân. C'est cette femme qui donne la naissance à Sohrâb.

Cette scène décrite dans le *Shâhnâme* est aussi mentionnée dans les hymnes yârsân où elle a une dimension spirituelle. Selon l'hymne attribué à Pîr Safar Qalâjaî, c'était un mariage céleste par lequel Dieu voulait mettre Rostam à l'épreuve:

« Samangân, à Samangân

La Cour de mon Roi s'installa à Samangân

sur l'ordre de mon Roi, Maître des sincères

Pîr de tous les maîtres, Benyâmîn, se manifesta dans le corps de Rostam

Il se maria avec Tahmînah

Ils burent le vin du mariage céleste

Ce vin les purifia

Et (mon Roi) examina Rostam avec l'essence de Benyâmîn »¹

Selon le *Shâhnâme*, le lendemain de son mariage Rostam rentre dans son pays. Avant son départ, il donne à Tahmîneh l'onix célèbre qu'il portait au bras en lui disant : « Garde ce joyau et si le ciel veut que tu mettes au monde une fille, prends cet onix et attache-le aux boucles de ses cheveux, mais si les astres t'accordent un fils, attache-le à son bras ».²

Neuf mois plus tard Tahmîneh met au monde un fils qui ressemble à Rostam. On dirait que c'était Rostam ou Sâm ou Narîmân. « Sa bouche souriait et son visage était brillant, c'est pourquoi Tahmîneh lui donne le nom de Sohrâb ».³ C'est un enfant extraordinaire, comme l'était son père. Quand il eut un mois, il était comme un enfant d'un an, et quand il a eu trois ans, il s'exerçait aux jeux d'armes. A l'âge de dix ans, personne n'osait lutter contre lui dans le pays.

¹ Pîr Safar Qalâjaî, S.S, p. 67/ D.N.Y., p. 192

² *Shâhnâme*, vol. 2, p. 53

³ *ibid.*, p. 54

D'après le *Shâhnâmeh*, Sohrâb remarque cette différence entre lui et les autres enfants. En s'adressant à sa mère il lui demande : « Apprends-moi de quelle race je suis et quel est mon lignage et ce que je dois dire quand on me demande le nom de mon père ». ¹

Tahmîneh lui dévoile le secret concernant son père et lui dit qu'il est fils de Rostam, issu de la famille de Zâl, fils de Sâm. Elle souligne que Afrâsiyâb ne doit rien savoir de cette affaire car il est l'ennemi de Rostam et « puisse-t-il ne pas te prendre en haine et détruire le fils par inimitié pour le père ». ²

Par cette conversation, Ferdowsî montre le caractère de Sohrâb. Ce dernier vise en effet à changer le système en précipitant Key Kâwûs de son trône et en effaçant de l'Iran la trace du pied de Tûs, en tuant Gudarz, Gîw, Bahrâm, Gorgîn et les autres héros iraniens. Puis détruire le royaume d'Afrâsiyâb pour tout donner à Rostam et le fait monter sur le trône de Key Kâwûs car : « Puisque Rostam est mon père et que je suis son fils, je ne laisserai aucun autre roi dans le monde ». ³

Sohrâb veut choisir un cheval mais aucun cheval ne lui convient. C'est en effet une répétition de l'épisode durant laquelle Rostam voulait choisir son cheval. A la fin, Sohrâb trouve un poulain de la race de Rakhsh, le cheval de son père.

Il se met en marche contre l'Iran, accompagné par Hûmân et Bârmân, deux commandants turcs, envoyés auprès de Sohrâb par Afrâsiyâb à la tête d'une armée et Jhendeh Razm, son oncle maternel. ⁴ Puisque Sohrâb n'avait jamais vu son père, son oncle est chargé de montrer Rostam à Sohrâb.

Le premier exploit de Sohrâb est celui d'envahir la forteresse iranienne de Dejh-e Sepîd. Il fait prisonnier Hajhîr, un héros iranien. Les hymnes yârsân ne mentionnent pas le nom de cette forteresse. Par contre Darvîsh Ojâq, parle de la chute de la forteresse de Kheybar et de l'échec de Sohrâb :

*« J'ai vu la destruction (la chute) de la forteresse de Kheybar
J'ai vu l'échec de Sohrâb, j'ai vu la peur des gens »* ⁵

Selon le *Shâhnâmeh*, Gostaham, ¹le commandant de la forteresse, envoie un message à Key Kâwûs afin que le roi soit au courant de cette invasion : « Ce brave s'appelle Sohrâb, on

¹ *Shâhnâmeh, ibid, p. 54*

² *ibid*

³ *ibid, p. 55*

⁴ Ces trois personnages ne sont pas mentionnés dans les hymnes Yârsân.

⁵ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 85

dirait certainement que c'est Rostam ou un héros de la famille de Narîmân ». ² Cette lettre explique que cette affaire ne sera pas facile à terminer. Key Kâwûs envoie donc un message à Rostam et lui demande de l'aide. Ayant eu la nouvelle, ce dernier dit : « Qu'il parût dans le monde, parmi les grands, un cavalier semblable à Sâm, ce ne serait pas étonnant s'il était né parmi les hommes libres (les Iraniens) ; mais que ce cavalier vienne du pays des Turcs, cela n'est pas croyable ». ³

Key Kâwûs et Rostam se mettent en marche avec tous les héros du pays contre Sohrâb et son armée. Arrivant près du campement de Sohrâb, Rostam se rend en cachette dans ce campement pour mesurer la puissance de Sohrâb. Il tue par erreur Jhendeh Razm, la seule personne qui pouvait révéler à Sohrâb son père et il accomplit inconsciemment la tragédie.

Le premier jour de combat commence par la scène durant laquelle Sohrâb questionne Hajhîr son prisonnier pour connaître Rostam. Hajhîr cache l'identité de Rostam car il a peur que Sohrâb ne tue Rostam. Sohrâb ne trouve pas son père parmi les héros iraniens et attaque l'armée iranienne. Il vise directement le roi Key Kâwûs. Il le défie en disant que s'il fait vibrer sa lance dans la main, il anéantit toute l'armée de Key Kâwûs. Il fait le serment, il jure de ne pas laisser en Iran un seul homme armé et de pendre le roi Key Kâwûs. ⁴ Aucun Iranien ne lui répond. Alors il se courbe et frappe à grands coups avec le fer de sa lance et fait sauter soixante-dix piquets de l'enceinte des tentes du roi dont une partie s'écroule. Key Kâwûs appelle Rostam. Car « le cerveau des braves est vide devant ce Turc, il n'y a pas un cavalier à lui opposer, il n'y a personne dans l'Iran qui ose le combattre ». ⁵

Selon le *Shâhnâmeh*, Tûs porte le message du roi à Rostam. Ce dernier ordonne donc qu'on selle Rakhsh. Cette scène décrite dans le *Shâhnâmeh* nous semble très importante : « Gîw arrive et met une selle sur Rakhsh, Gorgîn crie hâte-toi, hâte-toi, Rohhâm boucle la barde sur le poitrail de cheval. Tûs s'occupe des caparaçons, pendant qu'ils crient : vite ! vite ! ». ⁶ La scène montre la gravité de la situation. Rostam se dit : « C'est donc ici un combat contre un Ahrîman, car toute cette terreur ne peut avoir été produite par un homme ». ⁷

Rostam va à la rencontre de Sohrâb. Ils s'éloignent tous les deux et sortent des lignes des deux armées. Ils se rendent dans un lieu écarté et décident de n'appeler aucun autre homme pour le combat. Ils se mettent au combat toute la journée, mais il n'y a pas de

¹ Ces héros sont aussi absents dans les hymnes yârsân.

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 64

³ *ibid*, p. 67

⁴ *ibid*, p. 84

⁵ *ibid*, p. 84

⁶ *ibid*, pp. 84-85

⁷ *ibid*, p. 85

vainqueur. Alors ils retournent à leur campement et le lendemain ils reviennent sur le champ et cette fois, ils mesurent leurs forces pendant longtemps. Finalement c'est Sohrâb qui soulève Rostam et le jette à terre et se prépare à lui couper la tête. Mais Rostam échappe à la mort en dévoquant que selon la coutume un homme a le droit de couper la tête de son adversaire que lorsqu'il le renverse une deuxième fois. Sohrâb accepte et laisse libre Rostam.

Rostam s'adresse à Dieu et Le prie de lui accorder aide et victoire et revient sur le champ de bataille. Ils se mettent en position de lutte à nouveau et cette fois Rostam fait plier le dos de Sohrâb. Il le jette par terre mais sachant qu'il ne resterait pas longtemps sous lui, il tire son poignard et fend la poitrine de Sohrâb.¹

Selon le *Shâhnâmeh*, après cette scène Rostam découvre qu'il a tué son propre fils lorsque Sohrâb lui dit que son père, le fameux Rostam va le venger. Puis il lui montre l'onyx qu'il portait au bras, celui que Rostam avait confié à Tahmîneh. Rostam reconnaît l'onyx. Sohrâb n'accuse que le destin : « Mon sort était écrit, je suis venu comme la foudre, je m'en vais comme le vent ». Rostam désespéré tente de se suicider puis fait demander à Key Kâwûs le baume de son trésor qui guérit les blessés dans l'espoir de sauver Sohrâb. Il envoie Gûdarz auprès du roi Key Kâwûs qui refuse de donner le baume. Sohrâb meurt dans l'intervalle.

Cette tragédie se termine par le retour de Rostam dans son pays et les funérailles de Sohrâb dans le Zâbolistân. Rostam ordonne qu'on couvre de brocart digne d'un roi le corps de son enfant qui désirait un trône et un empire et qui n'avait trouvé qu'une bière étroite.

Le personnage de Sohrâb est ainsi décrit : « Si un lion venait à ma rencontre sans aucun doute, il ne se relèverait pas d'un coup de ma lourde massue. Qu'est-ce devant moi un tigre, un léopard, un lion ? Je ferai descendre sur terre le feu du ciel avec le fer de ma lance ». ²

Personne au monde n'a vu un enfant si jeune doué d'un tel courage et d'une telle bravoure. « Sa tête frôle les astres et la terre ne peut porter le poids de son corps ; ses bras et ses cuisses sont comme les cuisses d'un dromadaire et plus forts encore ». ³

La personnalité de Sohrâb surtout son orgueil ressemble beaucoup à celle de Esfandiyâr. La seule différence entre ces deux personnages est qu'en se battant contre Rostam, Sohrâb cherchait la paix tandis que Rostam voulait la guerre. Par contre, Esfandiyâr recherchait la guerre contre Rostam qui demandait la paix. C'est peut-être la raison pour laquelle les hymnes yârsân ne maudissent pas Sohrâb et qu'il occupe une place importante dans la tradition yârsân et qu'il est placé dans la lignée des martyrs. Dans les hymnes yârsân, il est identifié comme le

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 96

² *ibid*, p. 89

³ *ibid*, p. 90

porteur de l'essence de Bâbâ Yâdigâr ainsi qu'il est précisé dans l'hémistiche attribué à Shâh Ibrâhîm :

« Mon frère Yâdegâr s'appelait Sohrâb »¹

Cette identification est attestée aussi dans un hymne attribué à Pîr Moḥammad Shahrâzûrî et Darvîsh Joza dans lesquels ces poètes citent le combat de Rostam et de Sohrâb. Selon cet hymne, le Roi manifeste Sohrâb en tant que Bâbâ Yâdigâr et il tombe par la flèche de Rostam. Dans ces vers, la mort de Sohrâb est décrite comme l'œuvre du destin, une mission de « martyr éternel » et le Roi met à l'épreuve la « patience » de Pîr Benyâmîn. Cependant la façon par laquelle Sohrâb tombe ne correspond pas à ce qui est raconté dans le *Shâhnâmeh*. Selon le récit de Ferdowsî, Rostam lui déchire le poitrine de son poignard. Mais dans les vers de Pîr Moḥammad Shahrâzûrî, c'est une flèche qui fait tomber Sohrâb :

*« A la demeure de la Clairvoyance, à la demeure de la Clairvoyance
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure de la Clairvoyance
Pour le bien de la religion de Yârî
Mon Roi examina Rostam, dans le vêtement transmissible de Benyâmîn
Il fit manifester Sohrâb en tant que Yâdigâr
Il (Sohrâb) tomba par la flèche, tirée par son père
Il (Rostam), en pleurant
Demanda (au Roi) de lui donner la patience
Mon Seigneur réalisa cette demande
Afin que les fidèles soient vigilants »²*

*« Ô les fidèles, elle est sur la tête
L'étoile de la fortune du Sultân est sur ma tête
Ma parole est bien indiquée sur la lune (le destin)
Sohrâb, fils du Salmân,³ porte la massue à sa ceinture
Je suis le volontaire de la religion par la massue du Dâwid
Pour le massacre du peuple de l'orient*

¹ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 622

² Pîr Moḥammad Shahrâzûrî, *S.S.*, p. 72

³ Salmân le perse, le fameux compagnon de Prophète Moḥammad. Selon l'angéologie yârsân, il était la manifestation de Pîr Benyâmîn

Je suis rendu ivre par la Coupe de la nouvelle du Yâdigâr »¹

Les hymnes insistent sur l'aspect divin de la décision de la mort de Sohrâb, une décision prise par les entités célestes qui viennent de l'au-delà :

*« La mort du Sohrâb, c'est la décision du Qanbar
La manifestation du Dâwîd sera le jour de la résurrection »²*

Les poètes yârsân insistent sur la mort de Sohrâb par une flèche. Darvîsh Shîrkhân Kerendî lui aussi indique cette flèche mais dans un autre sens. Dans ces vers, cette flèche a une dimension spirituelle. Sohrâb tombe par la lumière qui vient directement du soleil. Ce n'est plus une flèche ordinaire, c'est le rayon du soleil :

*« Le soleil se leva
Ô Shîrkhân, le soleil se leva
Sa flèche (rayon) déchira le rideau du Sohrâb
Votre cri de deuil est entendu »³*

*« Ô les fidèles, c'est pour tout le monde
C'est le moment du soulèvement de tout le monde
Sohrâb aussi, son cœur a subi des blessures
Des flèches et de poison mortelle »⁴*

En tant que le porteur de l'essence de Bâbâ Yâdigâr, dit aussi *Yâr-e Zarda Bâm*, la nature de Sohrâb est liée au soleil. Et il tombe par le rayon du soleil, c'est-à-dire par sa propre nature. Il n'est donc pas mort et il retourne à son origine qui est la lumière absolue, la lumière qui couvre l'obscurité :

*« Ô les fidèles, un cavalier
Un cavalier se leva, mais quel excellent cavalier !
Il découpa les sceptiques, il vengea les traîtres*

¹ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 21

² Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 85

³ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 39

⁴ *ibid*, p. 67

Il fit avec l'épée diamantaire

L'essence du Sohrâb couvrera l'obscurité »¹

Cependant, des détails dans les hymnes yârsân ne correspondent pas au récit du *Shâhnâmeh*. La figure de Zâl est absente dans le récit concernant l'histoire du Sohrâb. Par contre, les hymnes yârsân parlent de sa « magie » dans l'affaire de la mort de Sohrâb :

« Sohrâb est blessé, sa blessure est à son cœur

Sobhrâb est adressé à la surexistence

Il est destiné au pouvoir du Rostam et à la magie de Zâl »²

Dans les hymnes yârsân, le nom de Sohrâb est lié aussi à celui de Siyâwash. Car tous deux possédaient la même *essence*, celle de Bâbâ Yâdigâr :

« La guerre de Sohrâb est la guerre de Siyâwash

(Mais) son acte trouvera sa fin par le possesseur de Rakhsh (Rostam) »³

Et comme c'est Rostam qui venge le sang de Siyâwash, il venge aussi le sang de Sohrâb, même s'il a été tué par Rostam lui-même :

« J'ai une nouvelle

Ne me demandez pas d'où elle vient

Le monde entier est détruit

C'est l'attaque de mon Seigneur, Seigneur du Qanbar

Rostam avec Rakhsh, doit venger le sang du Siyâwakhsh et celui du Sohrâb »⁴

Le récit de Sohrâb n'est pas détaillé dans les hymnes yârsân. Ils ne donnent pas d'information sur sa vie avant son combat contre Rostam qui a lieu, selon la tradition yârsân, à Rey. Pendant cette guerre Sohrâb perd son *essence* :

« La guerre du Sohrâb est à Rey »¹

¹ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 56

² Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 43

³ Darvîsh Molk'alî Sultân, *Daftar*, p. 11

⁴ Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 2

*« Il est enthousiasmé
Ô les fidèles, Benyâmîn est enthousiasmé
Ils ont pris son fardeau et son signe
Il a pris l'essence du Sohrâb par sa serre »²*

En ce qui concerne la vie de Sohrâb jusqu'à son combat contre Rostam, nous n'avons trouvé que deux vers dans lesquels le poète parle du jeune âge de Sohrâb, et qu'il n'était pas encore prêt pour faire la guerre. Ce qui correspond à ce qui est mentionné dans le *Shâhnâmeh* :

*« Sohrâb n'est pas encore prêt pour se battre (il est très jeune)
(Mais) il obéit à sa fortune mal tournée »³*

Par contre un des aspect le plus remarquables de la personnalité de Sohrâb dans les hymnes yârsân est sa force. Les poètes indiquent à plusieurs reprises la force de Sohrâb. Il nous semble qu'il s'agit là de sa force physique aussi :

*« L'étrier de Rostam
Le visage de Rostam me rend perplexe
C'est le héros furieux, les yeux sentent sa colère
La force du Sohrâb aussi, elle est sentie »⁴*

*« Montre-leur la force de Sohrâb
Demande-leur mon droit afin qu'ils connaissent (la justice) »⁵*

La force de Sohrâb est indiquée aussi dans le *Shâhnâmeh* où Rostam seul est son égal :

« Il n'y a que Rostam qui soit de la même étoffe que Sohrâb »⁶

¹ Darvish Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 4

² Darvish Shirkhân Weys'alî, *Daftar*, p. 26

³ Darvish Valî, *Daftar*, p. 8

⁴ Darvish Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 130

⁵ *ibid*, p. 123

⁶ *Shâhnâmeh*, vol . 2, p. 89

Selon le *Shâhnâmeh* quand Sohrâb est blessé, Rostam demande à Key Kâwûs le baume qui se trouve dans le trésor du roi et qui guérissait les blessés. Le roi refuse de donner ce baume parce qu'il craint que la force et le pouvoir de Sohrâb peuvent lui nuire :

*« Le pouvoir de Sohrâb est un signe du danger
La cause de la guerre contre lui reste un secret »¹*

Il tombe à cause de sa colère et son action. Même si son histoire est prédestinée, la tradition n'hésite pas à mentionner la cause de sa mort :

*« J'apporte la mauvaise nouvelle
J'apporte la nouvelle de la guerre qui tombe comme la bastonnade, comme la
lamentation
C'est l'ordre de Pîr, le guide de la religion
Sohrâb, est blessé à cause de la colère »²*

Les poètes parlent aussi du « secret » qui fut la cause de la guerre de Sohrâb. Ce secret est bien décrit dans le *Shâhnâmeh* et dans un hymne attribué à Darvîsh Karîm Khalîl. La guerre est provoquée par Sohrâb, le rebelle :

*« Je suis le héros furieux, je me bats contre les dîvs
Sohrab le fort, est rebelle »³*

Selon la tradition yârsân, l'essence de Sohrâb qui est en même temps celle de Jamshîd puisque tous les deux sont identifiés en tant que Bâbâ Yâdigâr, est présente lorsque Key Khosrow déclare la guerre pour venger Siyâwash. Il porte le *nouveau vêtement* de Bâbâ Yâdigâr :

*« Le temps est accompli, il ont calculé
Un nouveau vêtement (transmissible) est prêt pour le possesseur de Bân Zarda⁴
Sohrâb, le fils du Rostam vient, Jamshid vient avec sa Coupe »¹*

¹ Darvîsh Kamar Bayâmeî, *Daftar*, p. 43

² Darvîsh Karîm Gahwârei, *Daftar*, p. 54

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 135

⁴ «possesseur de Bân Zarda (la coupole du soleil)» est l'épithète de Bâbâ Yâdigâr

Selon le *Shâhnâmeh*, Farâmarz, fils de Rostam, est à la tête de l'avant-garde de l'armée de l'Iran, pendant la guerre de Siyâwash. Et c'est Farâmarz qui mène la guerre en tuant Warâzâd. Dans les hymnes yârsân, Farâmarz est identifié, nous allons voir, en tant que l'incarnation de Bâbâ Yâdigâr. Il est considéré comme celui qui possédait cette *essence* après le meurtre de Siyâwash. Il nous semble donc que le « *nouveau vêtement transmissible* » souligné par Darvîsh Heydar Qalkhâni dans les vers précédents, est Farâmarz.

La fin de l'histoire de Sohrâb n'est pas mentionnée dans les hymnes yârsân. A ce propos, il n'y a qu'un vers qui parle de la tristesse et le silence de Zâl à la suite de la mort de Sohrâb :

« *A cause du deuil de Sohrâb, Zâl ne dit rien* »²

¹ Darvîsh Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 1

² Darvîsh Begmorâd, *Daftar*, p. 34

6) Farâmarz

Le fils illustre de Rostam, Farâmarz¹ devient un des personnages les plus remarquables du *Shâhnâmeh* surtout après le meurtre de Siyâwash. Selon le *Shâhnâmeh*, Rostam avait épousé une sœur de Gîw et avait eu de cette noble épouse un fils, le vaillant Farâmarz.² Par contre, selon le *Mojmal al-Tavârikh*, la mère de Farâmarz était la tante de Key Qobâd.³ Sa vie et sa personnalité héroïque sont aussi le sujet d'un livre, le *Farâmarz Nâmeh* consacré tout entièrement à ce personnage. Le *Farâmarz Nâmeh* est un petit livre contenant près de quinze cents distiques qui ne décrivent qu'un seul épisode de la vie de Farâmarz.⁴ Son nom signifie « celui qui pardonne à son ennemi ».⁵

Dans le *Shâhnâmeh*, c'est Farangîs, mère de Siyâwash, qui parle pour la première fois de Farâmarz et le place parmi des héros de l'Iran.

Farâmarz, en tant que jeune guerrier est mis en scène par le *Shâhnâmeh* comme le commandant de l'avant-garde de l'armée de l'Iran qui doit venger Siyâwash. Il rencontre l'armée turque qui avait à sa tête Warâzâd. Lors du combat Farâmarz tue Warâzâd.⁶ Il s'agit du premier exploit de Farâmarz dans le *Shâhnâmeh*.

Ayant reçu la nouvelle, Afrâsiyâb envoie une armée importante contre les Iraniens dirigée par son propre fils Sorkheh. Sorkheh se bat contre Farâmarz et ce dernier le frappe de sa lance, le soulève de la selle et le jette à terre. Il le capture et l'amène auprès de Rostam. Cet exploit montre encore une fois les qualités du Farâmarz. Rostam dit que Farâmarz ne s'était pas montré jusque là quoi qu'il soit un être plein de fierté.⁷ La guerre et la victoire de Farâmarz contre Warâzâd et Sorkheh sont mentionnés dans un hymne attribué à Pîr Hâtam Hamedânî :

« *A Espîjâb, à Espîjâb,*

La Cour de mon Roi s'installa à Espîjâb

Mon Roi était Key Kâwûs, son visage fut comme le soleil

La guerre commença sous son ordre

¹ Khaleghi-Motlagh, "Faramarz", *Enc. Ir.*, vol. IX, 1999, pp. 312-319

² *Shâhnâmeh*, vol. 3., p. 186

³ *Mojmal al-Tavarikh*, *ibid*, p.25

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 65/ (Selon Mohl :*Farâmarz- Nâmeh: man de la Bibliothèque Royale, fonds Anquetil.* 86, fol. 48)

⁵ Rastgâr Fasâi, *Farhang*, vol.2, p. 686

⁶ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 233

⁷ *ibid*, p. 235

Tahamtan se battit contre Afrâsiyâb
Dans les vallées et les montagnes
Ainsi Farâmarz tonna, comme un tonnerre
Il battit l'armée de Sokheh et celle de Warâzâ(Warâzâd)
Le sang des meurtriers (de Siyâwash)
Coula comme le fleuve de Parâw
Le corps de Siyâwash se réveilla »¹

Quand Afrâsiyâb vient venger son fils, Farâmarz est présent à côté de Rostam. Il joue un rôle important en tant que commandant dans toutes les guerres pour venger Siyâwash. C'est pourquoi Key Khosrow ordonne à Rostam de confier à Farâmarz une grande armée digne de lui car le roi pensait qu'il conduirait à bonne fin cette entreprise.²

Farâmarz est désigné comme « le fils de Rostam à l'esprit vigilant, celui qui est de la famille de Zâl, de Sâm et de Narîmân ». Son drapeau pareil à celui de son père porte la figure du dragon à sept têtes.³ Key Khosrow donne des provinces et des pays à Farâmarz en disant : « N'afflige ni persécute ceux qui ne t'attaquent pas ». Le pays de Zâbolistân lui est confié quand Rostam part au Tûrân pour libérer Bijhan. Le diadème et le sceau de Sîstân lui sont confiés quand Rostam n'est pas dans le pays.

Quand Goshtâsp envoie Esfandiyâr au pays de Rostam, il lui ordonne aussi d'amener prisonnier Farâmarz parmi d'autres et de ne permettre à aucun d'eux de monter à cheval.

Pendant le combat de Rostam et Esfandiyâr, Mehrnûsh, un des fils de Esfandiyâr, lance son cheval et s'avance du centre de son armée vers celle de Zâbolistân. De l'autre côté, Farâmarz sort des rangs, son épée en main et attaque Mehrnûsh. Ce dernier se jette dans la lutte mais ne peut résister à Farâmarz qui lui donne un coup d'épée. Ce coup tombe sur le cou du cheval de Mehrnûsh et Farâmarz, quoique à pied, tue Mehrnûsh.

Quand Bahman, fils de Esfandiyâr monte sur le trône et attaque le pays de Zâbol, Farâmarz n'était pas dans le pays. Il reçoit la nouvelle de cette invasion par Bahman à la frontière de Bost. Il s'afflige et se prépare à venger son grand-père Zâl. Il rassemble une armée et se met en route contre Bahman.⁴

Les deux armées combattent pendant trois jours. Le quatrième jour un orage tel que le jour se confondait avec la nuit se lève. Le vent souffle vers Farâmarz. Ses hommes lui

¹ Pir Hâtam Hamedâni, *D.G.H.*, pp. 257-258/ S.S., p. 71

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 302

³ *ibid*, p. 306

⁴ *ibid*, vol. 5, p. 16

tourment le dos et l'abandonnent honteusement. Farâmarz avec quelques hommes avides de combat tient tête tandis que son corps est recouvert de blessures faites par l'épée. Il savait que ce jour était le jour de sa perte parce que son temps était venu. Il était la victime du piège de la destinée. Il dit : « Je me suis jeté dans la gueule du dragon. Je ne sortirai pas de ce lieu mais je vais acquérir ici par ma massue et mon épée tranchante un nom qui durera jusqu'au jour de la Résurrection ». ¹

Les hommes de Bahman lancent contre Farâmarz une forte troupe qui entoure Farâmarz affaibli par ses blessures. Son destrier blessé par les pointes des flèches tombe à terre. Farâmarz saisit à l'instant sa lourde massue et continue affronter les braves mais son sang avait tant coulé que sa force l'abandonne. Il s'arrête et demeure silencieux. A la fin un des hommes de Bahman le fait prisonnier et le conduit du champ de bataille vers Bahman. Ce dernier ordonne qu'on dresse un gibet et y fait attacher Farâmarz vivant. Il fait pendre Farâmarz la tête en bas et le fait tuer par une pluie de flèches. ² L'histoire de Farâmarz dans le *Shâhnâmeh* se termine par la préparation d'une voûte sépulcrale pour y enterrer son corps.

La tradition yârsân parle de Farâmarz et l'identifie à Bâbâ Yâdigâr. Il a donc le statut du martyr dans les hymnes yârsân. Bâbâ Yâdigâr se proclame en tant que Farâmarz :

« Son Dâm est sur la frontière

Le Chasseur Benyâmîn, son Dâm est sur la frontière

Ce vêtement transmissible nous est emprunté

Il a capturé l'Aigle Royal, le Maître de Farâmarz » ³

Cette identification est bien claire dans les hymnes. Le poète est Shâh Ibrâhîm. Il déclare que Bâbâ Yâdigâr s'est battu contre Bahman quand il était Farâmarz et il confirme sa mort pendant cette guerre :

« Mon frère Farâmarz tomba au champ de bataille

J'étais Âdharbarzîn, je me battis

Je vengeai le droit de mon frère » ⁴

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 5, p. 17

² *ibid*, p. 18

³ Bâbâ Yâdigâr, *D.P. N.*, p. 7

⁴ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 627

Bâbâ Yâdigâr, lui-même atteste cette identification en se proclamant Farâmarz. Il dit qu'il avait une massue dans la guerre des Kiyânîdes. Cependant il n'est pas clair ce qu'il vise par la « guerre des Kiyânîdes ». Il affirme sa mort dans cette guerre :

*« Yâdigâr et la massue, Yâdigâr et la massue
C'est la guerre des Kiyânîdes, c'est la guerre de la massue
A cette époque là, moi qui suis Yâdigâr, mon lieu était (le corps de)Farâmarz
Qui a été tué pendant la guerre contre Bahman »¹*

La quasi- majorité des hymnes dans lesquels nous trouvons le nom de Farâmarz est consacrée à l'histoire de Farâmarz et Bahman. Dans ces hymnes, Farâmarz joue le rôle de martyr, un personnage glorieux, saint et impeccable comme Hoseyn et Ahmad (Bâbâ Yâdigâr), et Bahman symbolise l' « injuste » :

*« Que tu règles l'injustice de Bahman
Que tu le ramènes au Jam
Que tu le fasses comme tu avais promis
Que tu le venge pour son injustice contre Farâmarz
Farâmarz est Hoseyn, il est Ahmad le glorieux »²*

*« J'ai vu la parade de l'armée
J'ai vu la guerre de Bahman et Farâmarz »³*

Il y a aussi des hymnes qui indiquent la guerre de Farâmarz contre Borzû,⁴ le fils de **Sohrâb** comme :

*« La colère du Borzû le grand contre Farâmarz
Fut ainsi (si forte) dans la Coupe du Jam »⁵*

Le meurtre de Farâmarz est aussi considéré comme un acte injuste qui doit être vengé, comme celui de Siyâwash. Ils portaient d'ailleurs tous les deux la même *essence*, celle de

¹ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 608

² Bâbâ Nâwis, *D.G.H.*, p. 59

³ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 2

⁴ Borzû, le fils de Sohrâb, est mentionné plusieurs fois dans les hymnes yârsân, mais son personnage est absent dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî.

⁵ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 14

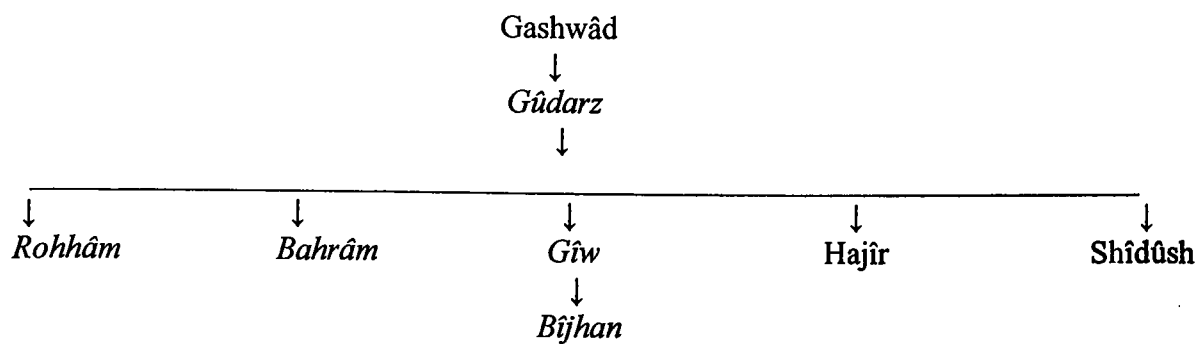
Bâbâ Yâdigâr et ils se trouvent sur la lignée des martyrs et sont considérés tels. Il faut donc reprendre la guerre de vengeance de Farâmarz comme l'indique Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî :

*« Mon essence s'installa sur l'épaule de celui qui a beaucoup de couleurs
Elle plongea dans la mer comme une baleine
Ô Morâd, continues à parler, ta parole est comme un enseignement
Qui reprend la guerre de Bahman et Farâmarz »¹*

¹ Darvîsh Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p 3

3^e PARTIE : La Famille Gûdarzî

- La généalogie de la famille de Gûdarz selon le Shâhnâmeh :¹



¹ Les noms en italique sont des figures mentionnés dans les hymnes yârsân.

1) Gûdarz

Gûdarz est le nom de diverses figures iraniennes. On peut classer ces figures en deux groupes. Les figures historiques et les figures épiques.¹ Comme Safâ le souligne, il semble que Gûdarz figure parmi les rois et les héros Ashkânides et puis avec le temps il est rentré dans les récits nationaux.² Nous allons reprendre ici la figure de Gûdarz telle qu'elle est mentionnée dans le récit du *Shâhnâmeh* où Gûdarz est considéré comme un grand héros de l'époque de Key Kâwûs et de Key Khosrow.

La première apparition de Gûdarz dans le récit de Ferdowsî remonte au règne de Key Kâwûs quand ce dernier décide de conquérir le Mâzandarân.³ Par contre, quand Gûdarz parle de Key Kâwûs à Rostam, il dit : « Depuis que ma mère m'a nourri de lait, j'ai vu dans le monde beaucoup de trônes, de rois et de grands sur lesquels veillait la fortune ; mais jamais je n'ai vu ni parmi les petits, ni parmi les grands un homme aussi obstiné que Kâwûs ». ⁴ Ces phrases laissent penser qu'il était présent avant le règne de Key Kâwûs. Il est parmi les héros de l'Iran qui demandent à Zâl de parler à Key Kâwûs pour le persuader de ne pas mener l'armée au Mâzandarân. Cependant lorsque Key Kâwûs décide de mener cette campagne, il confie son armée à Tûs et à Gûdarz et leur ordonne de la conduire et de se mettre en marche. Avec les autres héros, il obéit et se fait capturer par les divs. Après la libération du roi et de ses héros par Rostam et quand l'armée iranienne se met en rang devant celle du roi de Mâzandarân, on voit Gûdarz armé, à la tête de l'aile droite des forces iraniennes qui attaque l'aile gauche de l'armée ennemie.

Dans la tradition yârsân, Gûdarz est considéré comme la manifestation par excellence de Pîr Mûsî et il fait partie des archanges du *Haftan*. C'est à travers le corps de Gûdarz que Pîr Mûsî se manifeste au Mâzandarân :

« *Au Mâzandarân, au Mâzandarân*

La Cour de mon Roi s'installe au Mâzandarân

Ô Yârân, ne vous battez pas entre vous

¹ Pour la figure historique de Gûdarz voir : Boyce, M., « Godarz », *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp. 31-35/ Pour la figure épique et héroïque de Gûdarz voir : Bivar, A.D.H., « Godarz », *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp. 35-36/ Pour la famille de Gûdarz voir : Shahbazi, Sh., « Goudarzian », *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp. 36-39

² Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, pp. 575-576 sur le personnage historique de Gûdarz, voir le même travail, pp.575-581/ aussi voir. Coyajee, J.C., « Khândân-e Gûdarz, Bakhshî az Târikh-e Pârt dar Shâhnâmeh », dans *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran*, ibid, pp. 185-203- Voir aussi, Tajrobehkâr, N., « Gûdarziyân », dans *Yaghmâ*, N° 21, 1347/1968, pp. 351-355

³ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 334

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, 35

Key Kâwûs était le Roi des rois
Le Roi sincère, Maître des serviteurs
Il manifesta le vêtement transmissible de Haftan
Gûdarz était Pîr Mûsî l'ingénieur »¹

Durant la deuxième campagne de Key Kâwûs, celle de Hâmâvarân, Gûdarz est encore présent. Lorsque le roi du Barbaristân attaque l'armée de l'Iran et que Gûdarz s'aperçoit de la situation difficile des Iraniens, il détache sa massue du bouton de la selle, lance son cheval, se précipite sur le centre de l'armée et le rompt.² Mais finalement il est capturé et puis libéré encore une fois par Rostam.

Le rôle principal de Gûdarz est celui de conseiller. Il parle aux rois d'une façon peu fréquente dans le *Shâhnâmeh* : il critique directement Key Kâwûs et dit qu'un hôpital serait une place plus convenable pour lui qu'un palais puisqu'il abandonnait souvent son trône à ses ennemis sans jamais confier à personne ses plans insensés.³ Gûdarz a donc une place particulière parmi les héros. Il est désigné comme le « diadème sur le front de l'assemblée ».⁴ Chaque fois qu'il y a un sujet litigieux, Gûdarz est présent. Dans le récit concernant l'histoire de Sohrâb, lorsque Key Kâwûs se met en colère contre Rostam et que ce dernier quitte le palais du roi et rentre dans son pays, tous s'adressent à Gûdarz et lui demandent de régler cette affaire. Lui seul peut renouer les liens rompus entre le roi et Rostam. Et quand Sohrâb est blessé par son père, Gûdarz encore se charge de demander le baume à Key Kâwûs, demande qui sera rejetée.

A ses qualités de « négociateur », Gûdarz est renommé pour sa bravoure et son aspect héroïque. Il est mentionné comme le destructeur des armées, le brave des champs de bataille,⁵ le héros dont la massue perce le cœur du lion et la peau du léopard.⁶

Gûdarz joue un rôle important dans la vengeance de Siyâwash. Il est cité dès le début parmi les héros qui vengent le meurtre de ce prince.⁷ Ayant appris le sort de Siyâwash, il se rend auprès de Key Kâwûs avec les autres héros tout habillé de bleu et de noir, la tête couverte de poussière.⁸ Et dès la première campagne, il marche contre les Turcs à la tête de

¹ Pîr Hâshim Rojhî, *D.G.H.*, p. 268

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 15

³ *ibid.*, p. 35

⁴ *ibid.*, p. 37

⁵ *ibid.*, p. 79

⁶ *ibid.*, p. 214

⁷ *ibid.*, p. 213

⁸ *ibid.*, p. 229

l'armée de l'Iran et dirige l'aile gauche de cette armée.¹ Lorsque Rostam conquiert le pays de Tûrân, il donne à Gûdarz une couronne incrustée de pierreries avec un trône et lui confie la citadelle de Sepjâb.

Selon le *Shâhnâmeh*, l'existence de Key Khosrow a été découverte par Gûdarz. C'est la première fois dans le *Shâhnâmeh* que Zâl est tenu à l'écart et c'est à Gûdarz à qui le secret est dévoilé. Selon le récit, une nuit Gûdarz eut un songe. Il voit un nuage chargé d'eau qui descend sur l'Iran. Sur ce nuage planait l'ange Soroush. Il s'adresse à Gûdarz: « Ouvre l'oreille, si tu veux être délivré de ton angoisse et d'Afrâsiyâb, il y a dans le Tûrân un jeune rejeton de la race royale. Quand son pied, qui porte bonheur, aura touché le pays d'Iran, le ciel lui accordera tout ce qu'il demandera ».² Réveillé, Gûdarz fait appeler son fils Gîw et le charge de trouver Key Khosrow. Dès réception du message de Gîw concernant l'arrivée de Key Khosrow en Iran sain et sauf, Gûdarz met au courant Key Kâwûs qui appelle la grâce de Dieu sur Gûdarz et lui rend des honneurs tels que jamais personne n'en avait vu de pareils. Il investit aussi Gûdarz du gouvernement du Khorâsân, de Rey et de Qom.³ Ce dernier orne et prépare son palais, décore toute la ville et accompagné de tous les grands, il va à la rencontre de jeune prince. Après sa visite à Key Kâwûs, Key Khosrow s'installe dans le palais de Gûdarz. Le rôle central du Gûdarz et son rêve dans l'histoire de Key Khosrow est une démonstration de la *gloire* divine de certains héros.⁴

Gûdarz se met en colère contre Tûs quand ce dernier refuse de reconnaître Key Khosrow pour roi. Courroucé de la prétention de Tûs, il lui envoie un message et lui conseille de ne chercher de prétexte de querelle dans une période de réjouissances, en soulignant que si Tûs refusait d'obéir à Key Khosrow, il encourra la haine de Gûdarz. Tûs refuse d'obéir à Key Khosrow, Gûdarz accompagné de ses fils et de ses petits-fils se bat contre Tûs. Finalement l'affaire fut réglée, Key Khosrow, soutenu par la famille de Gûdarz, s'installe sur le trône royal.

Lorsque Key Khosrow passe en revue les héros, on voit Gûdarz le héros dont la sagesse faisait prospérer le monde maintenant l'ordre dans l'armée.⁵ On portait derrière lui un drapeau orné d'une figure de lion qui s'appuyait sur une massue et une épée.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 238

² *ibid*, p. 250

³ *ibid*, p. 279

⁴ Râshed Moḥassel, M.R., « Eshârey-e Toṣîfi beh Barkhî az 'Anâsor-e Bonyâdi Hemâseh hây-e Iran », *ibid*, p. 87

⁵ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 298

Durant les combats, Gûdarz plantait un pavillon rouge devant lequel se tenaient de nombreux cavaliers ainsi que son drapeau d'or avec la figure de lion et un joyau brillant. Une troupe armée était postée derrière le drapeau.

Lorsque Key Khosrow confie le commandement de son armée à Farîborz, il lui ordonne de consulter en toutes choses Gûdarz.¹ Gûdarz est présent dans toutes les guerres pour venger Siyâwash durant le règne de Key Khosrow. Il est souvent à la tête d'une des ailes de l'armée de Key Khosrow. Même quand tous les héros se retirent du champ de bataille, il résiste et protège le drapeau royal de Kâweh au centre de l'armée. Durant ces combats, il perd la plupart de ses fils et de ses petits-fils. Aucune famille n'a subi autant de malheur. Il dit lui-même qu'il avait une armée de fils et de petits-fils qui étaient tous célèbres dans tous les pays, ils sont tous morts en vengeant Siyâwash.² Ferdowsî insiste sur le fait que dans l'armée de Key Khosrow, pendant les guerres de vengeance de Siyâwash, Gûdarz, fils de Gashwâd, avec ses soixante-dix-huit fils ou petits fils cavaliers vaillants étaient présents.³

Pendant la fameuse guerre des « douze héros », Gûdarz dirigeait les héros iraniens. Il s'est battu en personne contre Pîrân le commandant Turc et c'est là que Gûdarz est vaincu durant le combat où le fameux commandant d'Afrâsiyâb est tué.

Rencontrant Hûm près du lac, Gûdarz découvre la présence d'Afrâsiyâb et c'est lui qui informe Key Khosrow et il est présent quand Afrâsiyâb est capturé et châtié.

Lorsque Key Khosrow décide de quitter ce monde, il transmet à Gûdarz ses dernières volontés. Il lui demande de surveiller le royaume et d'observer ce qui se passe dans le monde, non seulement ce qui se passe en grand jour, mais aussi ce qui se fait en secret.⁴ Il est parmi ceux qui vont avec Key Khosrow dans son dernier voyage, mais toujours obéissant aux ordres de son roi, il revient avec Zâl et Rostam.

L'histoire de Gûdarz et de sa famille dans le *Shâhnâmeh* se termine avec la disparition de Key Khosrow même s'il est présent au début du règne de Lohrâsp. Il est le premier après Zâl à reconnaître Lohrâsp comme roi. Le *Shâhnâmeh* demeure silencieux sur la fin de l'histoire de Gûdarz.

Gûdarz occupe une place particulière dans le *Shâhnâmeh*. Après Rostam, il n'y a pas dans l'Iran un cavalier égal à Gûdarz, un héros de même rang aussi fier, aussi brave, aussi

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 354

² *ibid*, vol. 3, p. 51

³ *ibid*, vol. 2, p. 298

⁴ *ibid*, vol. 4, 132

prudent dans les projets, aussi sage dans les conseils.¹ Il est plein d'ambition et de sagacité, à la mémoire infallible.²

Comme nous l'avons souligné, dans la tradition yârsân Gûdarz est identifié comme l'incarnation et la manifestation de Pîr Mûsî. Plusieurs hymnes attestent et affirment cette identification :

« Son Dâm est accordé en Tarz

Le Chasseur Benyâmîn possède un Dâm accordé en Tarz

En ce lieu-là, il l'a tendu vers l'accord de Barz

Il a capturé l'aigle Royal, le Maître de Gûdarz »³

L'identification de Gûdarz avec Pîr Mûsî est aussi affirmée dans ses autres manifestations pendant les différentes périodes par Pîr Mûsî lui-même. Les vers ci-dessus l'attestent. D'autres poètes l'affirment également. Dans les vers suivants Gûdarz est identifié à Sâlih, une autre incarnation de Pîr Mûsî qui s'est manifesté à l'époque de Bâba Nâwis :

« Ton nom est Bla, Ton nom est Bla

Ton Gûdarz est Sâlih, son cahier est complet »⁴

Dans la doctrine yârsân, Pîr Mûsî l'archange qui est l'incarnation d'Israfil (Raphaël) est associé à l'écriture. Ses épithètes caractéristiques, comme nous avons déjà souligné, sont *Qalam Zan* « celui qui est titulaire d'un kalame » ou *Qalam Zar* (celui qui possède un kalame doré) ou Pîr Mûsî Vazîr (le vizir), puisqu'il a fait un compte-rendu des actes des hommes sur terre.

Le personnage du Gûdarz dans les hymnes yârsân sort de sa forme habituelle et détient un rang et un degré spirituel très haut. Il n'est plus un homme qui possède une certaine force et bravoure. Il est le lieu par excellence de la manifestation de Pîr Mûsî, et il est chargé de tout acte humain, il note tout dans le « *Cahier des Actes* ». Il possède une place réservée et sans déclin durant les cérémonies religieuses :

« Un coin est la place de Scribe de Cahier

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 232

² *ibid*, vol. 4, p. 142

³ Pîr Mûsî, *D.P.N.*, p. 7 (Tarz et Barz sont deux accords du tanbûr)

⁴ Nî'mat, *D.G.H.*, p. 111

*C'est lui qui connaît tous les actes
C'est Pîr Mûsî le Scribe, qui a le Cahier
Le Scribe qui note tout »¹*

En dépit de la dimension spirituelle de la personnalité de Gûdarz dans les hymnes yârsân, il préserve aussi ses caractéristiques indiquées dans le *Shâhnâmeh*. Son rôle de conseiller, vizir et surtout sa mission de veiller sur le royaume comme l'indique Key Khosrow correspond exactement au rôle de Pîr Mûsî dans la tradition yârsân.

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, p. 11

2) Gîw

Gîw est un des premiers héros du règne de Key Kâwûs. Dans les textes pehlevis, son nom est mentionné comme Wêv et Gêw, et il est placé parmi des immortels.¹ Selon le *Shâhnâmeh* il est le fils de Gûdarz et le père de Bîjhan. Il était probablement une personnalité historique de l'ère de Parthie qui, contrairement aux contes traditionnels, était le père de Gûdarz II, qui a partagé le trône avec Vardanes au milieu du premier siècle C.E.² Bien que Gîw soit mentionné en tant que commandant de l'armée dans les contes des règnes de Key Kâwûs et de Key Khosrow, sa personnalité dans l'histoire est légèrement éclipsée par celle de Gûdarz et de Bîjhan.³

Gîw monte sur la scène de *Shâhnâmeh* pour la première fois à l'époque du règne de Key Kâwûs quand ce dernier décide de se mettre en marche à la conquête du Mâzandarân. Bien malgré lui, Gîw, comme les autres héros, part avec le roi. Arrivant aux portes du Mâzandarân, Key Kâwûs entouré de ses héros célèbre une fête. Le lendemain le roi ordonne à Gîw de choisir deux milles hommes de l'armée parmi ceux qui sont prêts à enfoncer les portes de la ville de Mâzandarân et faire de sorte que jeunes et vieux, pas un seul, n'échappent à la mort, brûler tous les édifices, convertir partout la nuit en jour et purifier ainsi le monde des magiciens avant que la nouvelle ne parvienne aux divs.⁴

Ayant entendu les ordres du roi, Gîw choisit dans l'armée des hommes résolus et part pour la ville de Mâzandarân. Il détruit tout là où il va et personne ne trouve grâce devant son glaive. Il brûle la ville et en fait une désolation. C'est en effet à ce moment selon le *Shâhnâmeh*, que Gîw commence la guerre au Mâzandarân. Gîw qui se fait capturer avec le roi et les autres héros est libéré par Rostam.

Lorsque l'armée de l'Iran se met en rang contre celle du roi de Mâzandarân, Gîw est parmi les héros les plus braves de l'armée de l'Iran et il est identifié comme le fameux archange yârsân, Dâwid:

« A Mâzandarân, à Mâzandarân

La Cour de mon Roi s'installa à Mâzandarân

Ô Yârân, ne vous battez pas entre vous

Key Kâwûs était le Roi des rois

¹ Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, p. 576

² Khaleghi Motlagh, J. « Gêw », *Enc. Ir.*, vol. X, 2001, pp. 577-578

³ *ibid*

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 339

*Le Roi sincère, Maître des serviteurs
Il manifesta le vêtement transmissible de Haftan
Gîw était Dâwid, celui qui fait tourner le monde »¹*

Gîw, le héros renommé, est avec Key Kâwûs durant la campagne de Hâmâvarân où il a été capturé et encore une fois libéré par Rostam

*« Ton nom est Bala, ton nom est Bala
Ton Gîw est Hamza, l'étincelle de la guerre »²*

Dans le récit *Shâhnâmeh* appelé « le combat des sept héros »,³ Gîw joue un rôle important. Selon le récit, Rostam prépare une fête pour l'assemblée des grands à Navand. Les grands du pays d'Iran se rassemblent et forment une armée glorieuse. Au cours de la fête, Gîw ivre s'adresse à Rostam et lui propose d'aller aux réserves de chasse d'Afrâsiyâb pour laisser un souvenir d'eux parmi les hommes. Rostam accepte proposition de Gîw⁴ et les héros se rendent aux réserves de chasse où ils sont encerclés par l'armée du roi de Tûrân. Gîw se précipite dans la mêlée, se bat comme un lion et tue un grand nombre de braves de sa massue et de son épée. Les braves de Tûrân se dispersent.

Après Rostam, Gîw est sans doute le héros le plus renommé du règne de Key Kâwûs et de Key Khosrow. Il détient plusieurs épithètes : « le lion couvert de gloire »,⁵ « le héros de haute naissance »,⁶ ou « le vaillant ». Il est l'aîné et le meilleur des fils de Gûdarz et les deux tiers de l'armée des Iraniens lui obéissent. Pendant les guerres, il commande une enceinte immense remplie de cavaliers et d'éléphants d'où part le son de clairons. Au-devant de son enceinte est planté un drapeau sur lequel est gravée une tête de loup dont la pointe dorée s'élève jusqu'aux nues.⁷

Il est connu aussi pour son intimité avec Rostam. Chaque fois que les rois veulent un service de Rostam, ils lui envoient Gîw. On le voit dans l'histoire de Sohrâb et celle de Bîjhan :

« La fleur est connue par la fleur

¹ Pîr Hâshim Rojhî, *D.G.H.*, p. 268

² Ni'mat, *D.G.H.*, p. 111

³ Ce récit n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 37-38

⁵ *ibid*, p. 42

⁶ *ibid*, p. 37

⁷ *ibid*, p. 80

La fleur est connue par l'essence de la fleur

J'ai vu Dâwid sur le champs de bataille, aux côtés de Rostam

Sans aucun doute, la manifestation des maîtres vient du monde caché (bâtin) »¹

De plus, Gîw est le gendre de Rostam et le pays d'Iran n'a pas d'hommes comme lui.² L'histoire de Gîw et de Banû Goshasp³ (Goshasp Bânû), la fille de Rostam, se trouve dans un livre intitulé *Bânû Goshasp Nâme*. Selon ce récit, Gîw avait été le seul parmi les prétendants de la fille de Rostam qui ait réussi l'épreuve imposée par Rostam. Selon le récit, Tûs, Zanga, Ashkesh, Gorgîn, et Gîw sont installés debout avec quatre cents cavaliers sur un large tapis. Rostam tire d'un coup le tapis de sous leurs pieds. Gîw était le seul à parvenir à rester debout. Pourtant, la nuit de noces, Bânû Goshasp la jeune épousee, jette Gîw sur le sol et le ligote. Il n'est libéré que grâce à l'intervention de Rostam.

Gîw est présent dès le début de l'histoire de Siyâwash. Il est avec Tûs celui qui découvre la noble jeune fille qui deviendra plus tard la femme de Key Kâwûs et plus tard la mère de Siyâwash. On voit le nom de Gîw dans le *Shâhnâme* parmi ceux qui vont venger Siyâwash. Il est présent dans toutes les guerres faites pour venger Siyâwash : un des plus braves héros de l'armée de l'Iran.

Cependant l'exploit le plus illustre de Gîw est d'avoir recherché pendant sept ans Key Khosrow et de l'avoir ramené du Tûrân en Iran. Dinavarî dit que celui qui conduisit Key Khosrow en Iran s'appelait Zaw.⁴ Ayant eu un songe, Gûdarz le père de Gîw, découvre Key Khosrow dans le Tûrân. Aucun des braves et des grands d'Iran n'est destiné à trouver ses traces, si ce n'est Gîw, « telle est la volonté du ciel qui tourne, et qui dans sa justice qui embrasse le monde, aime ton fils (Gîw) ».⁵ Le lendemain Gûdarz fait appeler son fils Gîw et lui dit que parmi les vaillants héros il n'y en a qu'un qui puisse découvrir Key Khosrow et c'est lui. Telle est la fortune que lui destine le ciel sublime : Gîw délivrera le pays d'Iran des soucis et des souffrances en retrouvant le fils illustre de Siyâwash. Cette mission est si importante que Gûdarz lui précise : « tu cherchais la gloire entre deux armées, maintenant s'offre à toi une gloire immortelle qui ne s'éteindra pas tant qu'il y aura sur terre des hommes

¹ Darvîsh Shîrkân Kerendî, *Daftar*, p. 41

² *Shâhnâme*, vol. 1, p. 66/ vol. 2, p. 80

³ voir: Khaleqhi-Motlagh, "Goshasp Banu", *Enc. Ir.*, vol. XI, 2003, pp. 171-176

⁴ Dinavarî, *al-Akhar al-Tiwâl*, *ibid*, pp. 14-15

⁵ *Shâhnâme*, vol. 2, p. 250

et des traditions ». ¹ C'est une entreprise pleine de dangers mais à ces dangers succéderont gloire et richesse. Gîw par cette mission rendra au monde un roi et fera fleurir l'arbre du salut.

Gîw se prépare et se met en route seul vers le pays du Tûrân à la recherche de Key Khosrow. Durant ce voyage lorsque Gîw rencontre un Turc sur son chemin et lui demande des nouvelles de Key Khosrow. Si le Turc lui répondait qu'il n'en savait rien, alors Gîw le tuait aussitôt afin que personne n'eut connaissance de son secret. ² Sept ans se passent et Gîw comme un insensé cherche ainsi Key Khosrow dans le pays de Tûrân. Il vivait de la chair des onagres et se revêtait de leurs peaux. Il mangeait de l'herbe et buvait de l'eau saumâtre. Il errait de cette manière dans les déserts et dans les montagnes en se tenant loin des hommes.

Il lui arriva un jour qu'en traversant dans sa quête tout le pays de Tûrân de se trouver devant une forêt magnifique. Il descend de son cheval et le laisse errer. Epuisé par la recherche, il se dit que c'est probablement un dîv qui est apparu à Gûdarz lorsqu'il eut ce rêve. Puisqu'il ne trouve aucune trace de Key Khosrow, il se peut que celui-ci n'ait jamais été mis au monde et s'il avait existé le sort aura donné sa vie au vent. Alors qu'il parcourt ainsi la forêt, il voit de loin une fontaine brillante et à côté un jeune homme dont la vue calmait l'âme, sa taille empreinte de la majesté que donne la grâce de Dieu. Gîw se dit : ce ne peut être que le roi, de pareils traits n'appartiennent qu'à ceux qui possèdent des trônes. Il s'avance vers le jeune homme. Key Khosrow est assis au bord de la source. Son cœur bondit de joie et il se dit que ce brave ne peut être que Gîw car il n'y a pas dans ce pays d'homme qui possédait une si bonne mine. Il le cherche et il l'emmènera en Iran pour que j'y règne. Il s'avance vers Gîw et dit : « Gîw ! tu es le bienvenu, puisque tu viens par la grâce et l'ordre de Dieu ». ³ En effet, tout est déjà prédit. Selon le *Shâhnâmeh*, Siyâwash avait dit à sa femme Farangîs que Key Khosrow naîtra et c'est lui qui allait délivrer l'Iran de toutes ses chaînes. Le fier et vaillant Gîw, le maître du monde, arrivera dans le pays de Tûrân et après de longues recherches le conduira sur le trône d'Iran et dans l'assemblée des grands.

Key Khosrow, protégé par Gîw, se prépare et se met en route vers l'Iran avec sa mère. Avant leur départ Farangîs ouvre le trésor de Siyâwash et dit à Gîw de prendre les bijoux qu'il voudra. Gîw choisit l'armure de Siyâwash. ⁴ Lorsque Gîw revêt plus tard cette armure que les flèches ne percent pas il n'aura plus à craindre de la pointe d'un trait. ⁵

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 251

² *ibid*, p. 253

³ *ibid*, p. 256

⁴ *ibid*, p. 260

⁵ *ibid*, p. 323

Ayant reçu la nouvelle du départ de Key Khosrow, Pîrân le chef de l'armée d'Afrâsiyâb prépare une armée au combat. Arrivés près de Gîw et de ses compagnons, les cavaliers Turcs se préparent au combat. Pendant cette bataille, les qualités héroïques de Gîw se révèlent et dans cet épisode du *Shâhnâmeh* il devient une figure comparable à celle de Rostam. Il s'élançait au milieu des cavaliers et se bat seul contre eux. Les chefs des Turcs effrayés fuient tant frappait la masse d'arme de Gîw. Ils disent : « Cet homme est un rocher qui a des bras et des épaules. C'est contre la grâce de Dieu qui repose sur Key Khosrow que nous luttons et non pas contre l'épée et la massue de Gîw ».¹

Ayant reçu la nouvelle de l'échec de son armée, Pîrân se met en marche contre Gîw qui le fait prisonnier. Mais à la demande de Key Khosrow, Gîw le libère et le renvoie auprès d'Afrâsiyâb. Gîw conduit ainsi Key Khosrow, sain et sauf en Iran. L'hymne attribué à Dâwid correspond à la scène citée ci-dessus :

« Je suis le zéphyr (la brise) mobile

Je suis le patrouilleur de la nuit, je suis le zéphyr mobile

Je suis le demandeur des droits, je suis le signe pour vous

Je suis celui qui a fait sortir Khosrow du talisman, dans lequel il était »²

« Ô Zolâl, Khosrow

Je suis Yâdigâr, ô Zolâl Khosrow

Celui qui est à mon côté

Est Gîw, avec lui j'accéderai à ce que je désire »³

Lorsque Key Khosrow, pour prouver ses qualités de roi, s'empare du château de Bahman, il est encore accompagné par Gîw. Il écrit alors la fameuse lettre impérieuse, l'attache à une longue lance et ordonne à Gîw de s'approcher de la haute muraille et de la déposer contre le mur en prononçant le nom de Dieu. Gîw applique la lettre contre le mur qui se fend sur l'ordre de Dieu.

Durant le règne de Key Khosrow, Gîw est présent dans toutes les guerres faites à propos de la vengeance de Siyâwash. Il réalise de grands exploits sur le champ de bataille. Sur l'ordre de Key Khosrow, il combat Tajhâw, le gendre d'Afrâsiyâb et le tue pour venger son frère

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 262

² Dâwid, *D.P.N.*, p. 65

³ Bâbâ Yâdigâr, *D.P.N.*, p. 73

Bahrâm. Pendant la fameuse bataille des douze héros, Gîw se trouve devant Geroy Zereh, un des assassins de Siyâwash. Geroy était de toute l'armée du Tûrân l'homme que Key Khosrow haïssait le plus car c'était lui qui avait saisi Siyâwash par la barbe et lui avait coupé la tête.

Le combat commence et Geroy s'avance vers Gîw. Ils se battent longtemps. Mais Gîw était déterminé d'enlever son ennemi de dessus de son cheval pour l'emmener vivant devant Key Khosrow. Il le frappe de sa massue et Geroy tombe de cheval, Gîw lui lie les mains¹ et l'amène devant Key Khosrow.²

Il est tantôt à la tête de l'avant-garde de l'armée de Key Khosrow³ et tantôt à la tête de l'aile droite de cette armée.⁴ Il est aussi désigné comme le puissant seigneur et le gouverneur de la frontière occidentale pendant le règne de Key Khosrow.⁵

Comme nous l'avons déjà indiqué, Gîw durant le règne de Key Khosrow était toujours auprès du roi prêt à lui rendre service. Lorsque le roi Key Khosrow décide de quitter ce monde, Gîw est parmi les héros qui accompagnent le roi. Il est, selon le *Shâhnâmeh*, l'un des cinq héros qui ont accompagné Key Khosrow dans le désert pour son voyage céleste. Toujours selon le *Shâhnâmeh*, après la disparition de Key Khosrow, les cinq héros se retrouvent sous une neige profonde et lourde. Ils ne savaient pas comment s'abriter. Ils piétinent sous la neige, leurs forces les quittent et enfin la vie les quitte.⁶ Un passage de montagne, dans la région de « Kohkilouya », est désigné par les autochtones l'endroit où ces cinq héros sont morts. Cette tradition ne s'accorde pas à celle décrite dans le *Bundahesh*⁷ où Gîw est un immortel qui aidera le sauveur eschatologique zoroastrien.⁸

L'immortalité de Gîw indiquée dans le *Bundahesh* correspond à la tradition yârsân qui rejette l'idée même de la mort. Gîw en tant qu'être théophanique et le lieu par excellence de l'incarnation de l'archange Dâwid, ne peut mourir. Il est sans déclin et continue de vivre dans les différents *vêtements transmissibles* par lesquels il se manifeste sur terre.

Comme nous avons vu, les hymnes yârsân parlent de Gîw en tant que Dâwid. Par ce statut, il occupe une place très particulière dans tous les aspects de la croyance et de la doctrine yârsân. Il devient un être omniprésent dans les cérémonies spirituelles où il détient sa propre place. Par exemple, pendant les cérémonies du *Jam*, Gîw/Dâwid est présent à sa propre place :

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 294

² *ibid.*, p. 318

³ *ibid.*, vol. 2, p. 345

⁴ *ibid.*, p. 349

⁵ *ibid.*, p. 349

⁶ *ibid.*, vol. 4, p. 143

⁷ *Bundahesh*, *ibid.*, p. 128

⁸ Khaleghi Motlagh, J. « Gêw », *Enc. Ir.*, *ibid.*

*« Un coin est la place de Dâwid apparu
Qui est Gîw le brave, le héros digne de Kiyânîdes
Celui qui porte assistance pour les fidèles
On souhaite qu'il ne verra aucune faute aux comportements des fidèles »¹*

¹ Khân Almâs, *Dîwân*, p. 11

3) Bahrâm

Bahrâm, fils de Gûdarz est un héros durant les règnes de Key Kâwûs et celui de Key Khosrow. Il est renommé pour son service vaillant dans toutes les guerres. Pendant la guerre de Siyâwash avec Afrâsiyâb, Bahrâm et Zangeh vont conseiller Siyâwash après que Rostam ait quitté le champ de bataille. Après le départ de Siyâwash pour le Tûrân, Bahrâm est mis aux commandes de l'armée iranienne jusqu'à l'arrivée de Tûs. L'épisode le plus mémorable impliquant Bahrâm se trouve dans l'histoire de Forûd,¹ fils de Siyâwash.² Bahrâm est parti avec l'armée de l'Iran sous le commandement de Tûs, mais par la faute de ce dernier Forûd a été tué. Dans cette campagne, le drapeau de Bahrâm parmi les autres était orné d'un argali.³

Bahrâm est le modèle typique d'un héros qui risque sa vie pour son renom. Le cas de Bahrâm et sa mort démontrent l'attachement des héros mythologiques de l'Iran à leur nom qui symbolise les valeurs sublimes de l'humanité. Le héros sans nom sublime est un mort vivant.⁴

Selon le *Shâhnâmeh*, lorsque Bahrâm a ramassé la couronne de Rîwnîz et l'a soulevé avec la pointe de sa lance, il avait laissé tomber son fouet. Il craint alors que les Turcs ne s'en emparent, son nom était en effet inscrit sur le cuir de l'instrument : il deviendrait alors la risée du monde qui s'obscurcira devant lui.⁵ Il part donc en toute hâte pour le retrouver quoiqu'il lui en coûte. Il ne suit pas les conseils de son père et de son frère Gîw et leur dit : « Ma mauvaise étoile pourrait-elle m'accabler à ce point et que mon nom soit couvert de honte ? »⁶ Bahrâm en s'adressant à son père et à son frère dit : « Il faut mourir quand l'heure est venue, pourquoi me laissera-je blâmer injustement ? »⁷ Il décide donc de retrouver son fouet ou de se livrer à la mort. Il pénètre dans champ de bataille et trouve le corps de Rîwnîz et les soldats blessés de l'armée de l'Iran. Après avoir pansé les blessures d'un soldat iranien, il retrouve son fouet. Il descend de son cheval. A ce moment son cheval entend le hennissement de quelque jument et se cabre. Bahrâm essaie de le attraper tandis que les soldats tûraniens l'entourent. Il refuse de se rendre et se met en position de combat contre eux. Il blesse et tue un grand nombre d'ennemis. Les Turcs se retirent. Ils retournent auprès de leur commandant Pîrân et racontent la bravoure de Bahrâm. Ils reviennent sur le champ de bataille et reprennent le combat. Bahrâm se bat seul contre eux, mais finalement il est blessé et un Turc nommé

¹ Khaleghi-Motlagh, J., "Bahram", *Enc. Ir.*, vol. III, 1989, pp. 522-523

² Cet épisode de *Shâhnâmeh* est absent dans les hymnes *yârsân*.

³ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 314

⁴ Kazzâzi, *Mâz hây-e Râz*, *ibid*, pp. 84-85

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 354

⁶ *ibid*

⁷ *ibid*

Tajhâv s'approche de lui par derrière et le frappe d'un coup d'épée sur l'épaule. Bahrâm tombe à terre, son bras qui tenait l'épée était touché et il ne pouvait plus combattre et tout était fini pour lui.¹ Gîw et Bîjhan retrouvent son corps et Gîw tue Tajhâv et venge ainsi Bahrâm.² Bahrâm était maître des cérémonies pendant le règne de Key Khosrow.³

Le nom de Bahrâm est mentionné trois fois dans les hymnes yârsân. Le premier hymne dans lequel nous trouvons le nom de Bahrâm est attribué à Pîr Hâshim Rojhî. Ses vers sont consacrés à la fameuse campagne du Mâzandarân qui se passe sous la règle de roi Key Kâwûs. Dans ces vers, Bahrâm est identifié et considéré comme l'incarnation de Ramzbâr, la mère de Sulţân Sahâk et aussi Mehr le guerrier :

« *A Mâzandarân, à Mâzandarân*

La Cour de mon Roi s'installa à Mâzandarân

Ô Yârân, ne vous battez pas entre vous

Key Kâwûs était le Roi des rois

Le Roi sincère, Maître des serviteurs

Il manifesta le vêtement transmissible de Haftan

...

Bahrâm était Ramzbâr, Mehr le guerrier »⁴

Le sens de ces vers nous semble paradoxal. Car à notre connaissance, le personnage de Mehr ou Mithra correspond plutôt à celui de Pîr Benyâmîn considéré comme l'incarnation de Rostam.⁵ La seule explication logique de ce morceau est que Bahrâm possédait l'essence de Mehr comme « hôte », c'est-à-dire qui n'était pas sa propre essence et ne faisait pas partie de sa propre nature mais résidait en lui pour quelques temps comme hôte. Car dans un hymne attribué à Pîr Tââmâz Kermânî, le poète nous parle de la Cour de la Divinité qui s'installe dans la demeure de Bahrâm. Il est donc fort possible que le poète visait le concept de l' hôte.

Mais dans cet hymne, le récit ne correspond pas à celui qui est raconté dans le *Shâhnâme*. Cet hymne explique que Bahrâm est tombé dans un piège parce qu'il voulait

¹ Le fouet de Bahrâm est devenu comme un symbole dans la littérature épique de l'Iran. Voir. Sûratgar, L., « Tâzyaney-e Bahrâm », dans *Manzûmeh hây-e Ghanâiy-e Iran*, Téhéran, 1345/1966, pp. 21-31

² *Shâhnâme*, vol. 2, p., 359

³ Khâleghi-Motlagh, « Bahram », *Enc. Ir.*, *ibid.*

⁴ Pîr Hâshim Rojhî, *D.G.H.*, p., 268

⁵ voir: Kreyenbroek, « Mithra and Ahreman, Binyâmîn and Malak Tâwûs, traces of an ancient myth in cosmogonies of two modern sects », *ibid*

recupérer la couronne de Rîwnîz et non son fouet. Dans le *Shâhnâmeh* aussi, Bahrâm récupère la couronne de Rîwnîz, mais il a été tué pour son fouet :

*« Elle s'installa à la demeure Bahrâm, Elle s'installa à la demeure Bâhrâm
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure Bahrâm
Mon Roi était Key Khosrow dans le corps d'Horâm
Son Nom guérissait la douleur
Bahrâm tomba dans le piège pour prendre la couronne de Rîwnîz
Son esprit quitta son corps comme la fumée »¹*

Le seul vers qui parle de Bahrâm et qui précise son incarnation est celui de Bâbâ Yâdigâr. Il s'y proclame l'incarnation de Rohhâm et dit que son frère Shâh Ibrâhîm fut Bahrâm :

*« Je m'appelle Rohhâm, le messenger du Key Qobâd
Mon frère était Bahrâm »²*

¹ Pîr Târnâz Kermânî, S.S., p., 62

² Bâbâ Yâdigâr, D.G.H., 627

4) Rohhâm

Rohhâm un des fils de Gûdarz est, lui aussi, placé parmi les héros des règnes de Key Kâwûs et de Key Khosrow. Il participe selon le *Shâhnâmeh* à la campagne du Mâzandarân et avec les autres il tombe dans un piège et fut prisonnier. Le personnage de Rohhâm est toujours présent pendant les guerres sous le règne de Key Kâwûs. Lorsque Key Khosrow monte sur le trône et déclare la guerre pour venger Siyâwash, Rohhâm aussi y participe et il est aux côtés de Rostam. Il est au combat dans l'armée de Key Khosrow où il dirige l'aile gauche de l'armée de son père Gûdarz. Selon le *Shâhnâmeh*, le drapeau de l'ambitieux Rohhâm, dont la pointe s'élevait jusqu'aux nues, se distinguait par une figure de tigre.¹ Dans l'histoire de Forûd fils de Siyâwash, c'est Rohhâm qui le frappe sur l'épaule de son épée.

Son combat le plus important est celui contre le fameux Ashkbûs. Il se bat contre Ashkbûs parce que la monture de Rostam était fatiguée et ne pouvait pas le porter sur le champ de bataille. Rohhâm saisit un arc dont la corde était faite de peau de lion et s'avance vers Ashkbûs. Mais ses flèches ne touchent pas ce dernier qui était recouvert d'acier. Alors Rohhâm brandit sa lourde massue et se bat encore et encore. Les mains des combattants se fatiguent à force de lutter alors que le casque d'Ashkbûs résiste aux coups de massue, l'ardeur de ce dernier ne fait que croître. Il porte à son tour la main sur sa massue et là Rohhâm prend peur, lui tourne le dos et fuit vers la montagne.² Le comportement de Rohhâm dérange Rostam qui observait le combat. Il dit : « La coupe (de vin) est le véritable compagnon de Rohhâm et c'est dans le festin qu'il se vante et s'escrime devant les braves ; mais où est-il allé maintenant, le visage comme la sandaraque ? Est-il donc plus mauvais cavalier que Ashkbûs ? ».³ Rohhâm est toujours présent à la cour de Key Khosrow. Ce dernier remet son étendard à Rohhâm quand il se prépare à se battre contre son oncle Pashang.⁴

Ferdowsi ne raconte pas la fin de Rohhâm. La dernière scène durant laquelle nous trouvons le nom de Rohhâm est celle de la mort de Pashang par Key Khosrow et depuis Rohhâm est absent dans le *Shâhnâmeh*.

Le nom de Rohhâm est une fois mentionné dans les hymnes de yârsân. Cet hymne attribué à Bâbâ Yâdigâr, nous semble problématique :

« Je m'appelle Rohhâm, le messager du Key Qobâd

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 304

² *ibid*, vol. 3, p. 70

³ *ibid*

⁴ *ibid*, vol. 4, p. 36

Mon frère était Bahrâm »¹

Dans le premier hémistiche pendant lequel le poète se proclame « Rohhâm », il dit aussi qu'il est le messenger de Key Qobâd. Cette déclaration pose un premier problème. On sait que Rohhâm apparaît dans le *Shâhnâmeh* pour la première fois sous la règle de Key Kâwûs. Et pendant le règne de Key Qobâd, il n'est pas mentionné parmi des héros de cette époque pour qu'il soit le « messenger » de roi Key Qobâd. Dans le *Shâhnâmeh*, Rohhâm joue une fois le rôle du messenger mais c'est à l'époque de Key Khosrow durant laquelle Farîborz, le commandant de l'armée de l'Iran, ordonne à Rohhâm de se charger de la mission de se rendre dans la montagne auprès du commandant Turc Pîrân pour négocier. Il est chargé dans cette scène d'un message et d'une lettre. Il obtient un armistice d'un mois.² Le contenu de cette scène correspond à l'hymne attribué à Bâbâ Yâdigâr, mais comme nous avons souligné les époques de l'événement ne se correspondent pas.

Un autre problème vient de l'identification indiquée dans ces hémistiches. Dans le premier, Bâbâ Yâdigâr se proclame l'incarnation de Rohhâm, ensuite il précise que son frère était « Bahrâm ». On sait qu'en utilisant le mot « frère », Bâbâ Yâdigâr vise Shâh Ibrâhîm. C'est par ce terme que ces deux personnes s'appelaient entre eux. Mais comme Bâbâ Yâdigâr était destiné à être le « *martyr éternel* », il semble plus logique qu'il soit « Bahrâm » tombé sur le champ de bataille.³ Car la figure de Bahrâm dans le *Shâhnâmeh* est plus proche de la figure de « *martyr* » que celle de Rohhâm. Il nous semble que la personnalité de ce dernier peut s'identifier plutôt à la figure de Shâh Ibrâhîm qui n'a pas été considéré comme « *martyr* ».

Il nous semble que le poète avait une autre version du récit de Rohhâm dans lequel ce dernier fait partie des héros de l'époque de Key Qobâd. Il se peut aussi qu'il se trompe sur les époques ou alors ce sont les copistes qui se trompent. En ce qui concerne le problème de l'identification de Rohhâm- Bahrâm, avec Bâbâ Yâdigâr- Shâh Ibrâhîm, il nous semble que c'est encore une erreur commise par les copistes. Ils ont dû se tromper sur les noms qui nous sont parvenus sous cette forme.

¹ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 627

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 347-8

³ voir « Bahrâm » dans ce travail.

5) Bîjhan

Selon le *Shâhnâmeh*, Bîjhan est le fils de Gîw et l'un des héros célèbres de l'époque du règne de Key Khosrow. Historiquement d'après Safâ il faut le considérer l'un des rois Ashkânides.¹

Ferdowsî parle de Bîjhan pour la première fois quand son père Gîw se met en route vers le Tûrân pour retrouver Key Khosrow. Gîw confie son fils à Gûdarz disant : « Elève dans tes bras mon fils Bîjhan, préserve-le des embûches du sort, enseigne-lui l'art de la guerre car les combats et les festins sont les seules choses qui lui conviennent, malgré sa jeunesse, j'ai reconnu en lui une bravoure qui a gagné mon cœur ».²

La deuxième apparition de Bîjhan survient au moment où Key Khosrow couronné et devenu roi fait le tour de son empire. Dans cet épisode, Bîjhan n'est plus le petit garçon de Gîw mais un héros illustre parmi les grands, en dépit de sa jeunesse. Il détient un drapeau à figure de lune à fond pourpre et à franges noires.³

Si le récit du *Shâhnâmeh* ne donne pas de détail sur l'enfance de Bîjhan, il insiste sur la bravoure du personnage dès son enfance et l'aspect guerrier de sa personnalité. Il est désigné comme le héros qui est « toujours prêt à frapper ».⁴ Il se présente chaque fois que le roi s'adresse aux grands pour aller se battre contre un héros. C'est le cas de Palâshân le héros turc et celui de Tajhâv. Bîjhan se bat contre Palâshân et le tue. Il demande souvent à son père l'armure de Siyâwash et porte pendant le combat ce haubert contre lequel les flèches et les javelots ne pouvaient rien.⁵

Un exploit intéressant de Bîjhan dans le *Shâhnâmeh* est d'aller sur l'ordre de son grand-père Gûdarz demander à Farîborz, le commandant de l'armée de l'Iran qui voulait fuir, l'étendard de Kâweh. Farîborz refuse de le donner à Bîjhan sous prétexte qu'il est trop emporté et encore novice dans le métier des armes ; de plus, c'est à Farîborz que le roi Key Khosrow a confié l'étendard et l'armée, ni Bîjhan et d'ailleurs aucun autre guerrier n'est digne de le porter. A ces paroles, Bîjhan tire son épée et frappe la hampe de l'étendard de Kâweh, le coupe en deux, saisit la moitié supérieure et part rejoindre les siens. Il porte ainsi

¹ Safâ, *Hemâseh Sorâyi dar Iran*, *ibid*, p. 577

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 252

³ *ibid*, p. 313

⁴ *ibid*, p. 294

⁵ *ibid*, pp. 326/ 333

l'étendard autour duquel toute l'armée se presse.¹ L'action de Bîjhan est exceptionnelle dans le *Shâhnâmeh* parce que personne n'osait toucher cet étendard.²

Cependant le récit le plus important concernant ce personnage est sans doute son histoire avec Manîjheh, la fille d'Afrâsiyâb. Selon Mohl, l'histoire de Bîjhan et de Manîjheh est peut-être la partie la plus anciennement écrite du *Shâhnâmeh*.³ Ce récit se trouve également chez les Kurdes dans deux versions différentes. Une version fait partie de la poésie folklorique kurde *Shâhnâmeh Kurdî* (le *Shâhnâmeh* kurde). L'histoire de Bîjhan et de Mânîjheh dans sa forme folklorique correspond à celle racontée par Ferdowsî.⁴ Une autre version est celle qu'on trouve dans les hymnes yârsân qui ne rentre pas dans les détails et qui est basée sur la partie concernant Bîjhan dans la fosse. Cette version est, nous allons voir, racontée dans la forme de la tradition et la doctrine yârsân.

Dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, l'histoire commence par l'arrivée d'un groupe de gens d'Armân à l'assemblée de Key Khosrow. Ce pays se trouvait d'après la géographie imaginaire de Ferdowsî entre l'Iran et le Tûrân. Ils arrivent à l'assemblée de Key Khosrow et ils lui demandent de les aider à tuer les sangliers innombrables qui détruisaient leur pays. Le roi s'adresse aux grands de son armée et demande si quelqu'un voudrait acquérir un nom au-dessus du nom de ses compagnons en se rendant dans la forêt dévastée par les sangliers pour leur arracher la tête. Personne dans l'assemblée ne répond au roi excepté Bîjhan. Il se charge de cette mission et se met en route accompagné de Gorgîn qui lui sert le guide vers le pays des Armâni.

Arrivé dans la forêt, il aperçoit les sangliers et se prépare à les chasser. Le lendemain, il s'adresse à son compagnon Gorgîn et lui propose d'aller chasser le sanglier. Mais Gorgîn refuse sous prétexte que Bîjhan s'était engagé à chasser et c'était donc à lui de le faire. Etonné du comportement de Gorgîn, Bîjhan suit les traces des sangliers et se met en position de combat et finalement les tue tous. Gorgîn, jaloux de la victoire de Bîjhan, prépare un piège. Il propose à Bîjhan de se rendre au jardin de la fille d'Afrâsiyâb pour acquérir la renommée. Séduit par cette proposition Bîjhan se rend dans le jardin et tombe amoureux de Manîjheh, la fille d'Afrâsiyâb. Il passe quelque temps avec Manîjheh et la princesse du Tûrân tombée amoureuse aussi, enlève Bîjhan et l'emmène dans son palais dans le Tûrân. Bîjhan se retrouve ainsi dans le palais d'Afrâsiyâb. Mais leur histoire ne reste pas longtemps secrète. Ayant appris que Bîjhan est dans le palais de sa fille, Afrâsiyâb envoie son frère pour capturer

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 351-352

² Pour la place particulière de cet étendard voir « Kâweh » dans ce même travail.

³ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 8

⁴ Mostafâ b. Mahmûd Gûrânî, *Shâhnâmeh Kurdî*, *ibid*, pp. 291- 338

Bijhan et l'enchaîner. Afrâsiyâb ordonne d'abord de pendre Bijhan, mais sur les conseils de son vizir Pirân, il décide de ne pas tuer Bijhan car ce meurtre pourrait faire renaître la haine des Iraniens contre les Turcs et on verrait Rostam, Gûdarz et Gîw venir le venger. Afrâsiyâb ordonne alors qu'on le mette en prison. Pour cela, il fait préparer de lourdes chaînes et un cachot noir. Il lance Bijhan au bout d'une chaîne dans la fosse, la tête en bas de sorte qu'il ne voit plus le soleil. Il fait apporter sur le dos d'éléphants la pierre de Akwân Dîv¹ et la place sur la bouche de la fosse d'Arjhang.²

Bijhan désespéré est prisonnier dans la fosse. Ayant appris la nouvelle de la disparition de son fils, Gîw demande à Key Khosrow de consulter la *Coupe de Jam*. Le roi se prépare à observer le monde entier dans la *Coupe*. Il voit Bijhan prisonnier dans la fosse. Il envoie un message à Rostam pour demander son aide, car selon le *Shâhnâme*, « Il n' y a que Rostam qui puisse le faire ».³ Ce dernier se met en route pour libérer Bijhan.

Rostam déguisé en un commerçant se rend avec quelques compagnons au pays des Turcs où Bijhan était retenu prisonnier. Guidé par Manîjheh, il trouve la fosse. Arrivé à la pierre d'Akwân et la fosse, Rostam s'adresse aux sept héros et dit qu'il leur faut trouver un moyen de débarrasser l'ouverture de la fosse de cette pierre. Par la force de leurs mains, ils essaient d'ébranler la pierre mais en vain. Finalement Rostam descend de son cheval et serre le pan de sa cote de mailles dans sa ceinture. Il invoque le Créateur, saisit la pierre et l'enlève. Il la jette dans la forêt du pays du Chine et fait trembler la terre. Il laisse tomber dans le cachot le bout de son lacet et tire Bijhan de la fosse.⁴ Ils se rendent au palais d'Afrâsiyâb, ils se battent contre son armée et rentrent victorieusement en Iran.

Dans le fameux « combat des douze héros », Bijhan se trouve devant Nastîhan et le tue. Il est toujours auprès de Key Khosrow. Lorsque ce dernier décide de quitter ce monde, il donne une cuirasse, un casque, une couronne d'or, une chaîne brillante et deux anneaux de rubis étincelants sur lesquels était gravé le nom du roi Key Khosrow à Bijhan et lui dit : « Prends-les comme un souvenir et ne sème jamais que la semence du bien ».⁵

Selon le *Shâhnâme*, Bijhan fait partie des cinq héros qui accompagnent Key Khosrow dans son voyage céleste et il y meurt avec les autres. Cependant son nom ne se trouve pas parmi les cinq immortels comme c'est le cas de son père Gîw.

¹ Un des dîvs mentionnés dans le *Shâhnâme*. Les hymnes yârsân n'en parlent pas.

² *Shâhnâme*, vol. 3, p. 174

³ *ibid*, p. 182

⁴ *ibid*, p. 204

⁵ *ibid*, vol. 4, p. 134

Bijhan est un personnage qui occupe une place importante dans la doctrine yârsân. Il a pour père Gîw, l'incarnation de Dâwid. Du côté de sa mère, il est le petit-fils de Rostam, l'incarnation de Pîr Benyâmîn. Et du côté de son père, il est le petit-fils de Gûdarz, celui qu'incarne Pîr Mûsî.

Bijhan est ainsi lié à trois archanges principaux de la tradition yârsân. Pourtant son nom est très peu présent dans les hymnes. Nous n'avons trouvé que trois hymnes dont le contenu correspond à Bijhan. Parmi ces trois hymnes, le nom de Bijhan n'est indiqué que dans un des hymnes. Les deux autres parlent de « prisonnier de puit d'Arjhang », que selon le *Shâhnâme*, n'est que Bijhan.

L'hymne dans lequel le poète cite le nom de Bijhan, est attribué à Pîr Qobâd Dîwâneh :

*« A la demeure du Bien-aimé, à la demeure du Bien-aimé
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure du Bien-aimé
Il se manifesta dans le corps de Key Khosrow
Ses Chwâr Tanân se manifestèrent dans ces corps
Manijheh était Lezâ, Bijhan était Khûbyâr
Rostam était Hendû, Gorgîn était Shahiryâr »¹*

Dans cet hymne Bijhan est considéré comme la manifestation de Khûbyâr et l'un des archanges de l'époque de roi Key Khosrow. La tradition yârsân cite le nom de Khûbyâr en tant que compagnon de Shâh Khoshîn.² A part cette citation, nous n'avons pas d'information sur le personnage de Khûbyâr. Dans le recueil d'hymnes, attribué à Shâh Khoshîn et à ses disciples, il n'y a pas d'hymne attribué à Khûbyâr. C'est pour cette raison qu'il est difficile d'identifier l'essence de Khûbyâr/Bijhan. Dans l'angéologie yârsân, le nom de Khûbyâr n'est pas mentionné parmi les archanges de l'époque de Shâh Khoshîn. Pourtant l'hymne cité ci-dessus le place parmi quatre personnages considérés des archanges de l'époque de Key Khosrow. Les archanges principaux de l'époque de Key Khosrow sont, on le sait, Rostam/ Pîr Benyâmîn, Gûdarz/ Pîr Mûsî, Gîw/ Dâwid, et Mostafâ Dawidân qui ne se manifeste pas souvent dans le corps humain, mais à travers différents objets tel l'épée. En plus, selon la même angéologie la manifestation de Pîr Benyâmîn/ Rostam à l'époque de Shâh Khoshîn est Bâbâ Bozorg et non pas Hendû, même si l'essence de Rostam/ Pîr Benyâmîn s'installe parfois chez Hendû, comme il est indiqué dans l'hymne de Pîr Qobâd Dîwâneh. Il est donc fort

¹ Pîr Qobâd Dîwâneh, *S.S.*, p. 64/ *D.N.Y.*, p. 142

² Elâhî, N., *Borhân al-Haqq*, *ibid*, p. 32/ *S.S.*, p. 24

possible que le poète parle du concept d'« hôte » en citant ces manifestations. Pourtant comme il ne donne pas de détail, il n'est pas possible de distinguer l'identité de Bîjhan.

Les deux autres hymnes correspondent à l'histoire de Bîjhan quand il était prisonnier dans la fosse. Il est celui qui portait le « grain divin » surveillé par Arjhang et qui attend sa libération par Rostam, le seul par qui Bîjhan pourra s'échapper du talisman des Turcs :

« L'étoile éclatante

Grâce à l'étoile éclatante, le désir est venu à la ville

Moi, sans conflit, sans guerre

Je me présente comme un muet, comme un boiteux

Quand j'entends cette voix

Je vois le grain dans le puits de Arjhang

Arjhang est mon gardien de prison que je me trouve dans le puits

Ma liberté est par Rostam

Seul Rostam peut me libérer

*C'est par lui que je pourrai m' échapper du talisman des Turcs rusés ».*¹

Dans l'autre hymne, Bîjhan est considéré comme un maître et un guide spirituel qui est dans le puits d'Arjhang et qui porte sur ses épaules une branche de l'enthousiasme des rois :

« Ô les fidèles, c'est sur mes épaules

La branche de l'enthousiasme des rois est sur mes épaules

*Je suis le guide spirituel (Morshid), je suis le maître (Morâd) dans le puits de Arjhang »*²

Malgré la difficulté d'identifier l'essence de Bîjhan dans les hymnes yârsân, il est évident qu'il y occupe une place importante, comme nous l'avons déjà souligné. Dans la tradition yârsân, Bîjhan sort comme les autres figures de son personnage habituel et détient une dimension spirituelle au-delà de son caractère héroïque.

¹ Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 9

² Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 3

Chapitre 4 : Les individus iraniens

1) Kâweh

Malgré l'absence du récit de Kâweh dans l'*Avesta* et dans les sources pehlevi, on ne peut pas nier l'existence de cette histoire à l'époque sassanide puisque l'histoire de Kâweh et celle de son étendard sont indiquées dans les sources anciennes islamiques. Nous pouvons dire que l'histoire de Kâweh, telle qu'elle est dans le *Shâhnâmeh* et dans les sources islamiques existait déjà dans les récits pehlevi anciens.¹

Dans les récits épiques iraniens, le personnage de Kâweh symbolise la justice et la révolte contre la tyrannie et les tyrans. Le récit de Kâweh le forgeron, dans sa forme ancienne, a été structurée dans le *Shâhnâmeh*.² Le *Shâhnâmeh* et les autres sources ne parlent pas de son lignage et son père est inconnu. Son nom en pehlevi est Kâvagh.³ En kurde et dans les hymnes yârsân il est connu sous le nom de Kâwâ.

Kâweh est considéré un être théophanique et sa demeure un lieu dans lequel la «límpidité» (Zolâl) s'y installe :

« Ô Zolâl de la demeure du Forgeron »⁴

Dans les hymnes yârsân, Kâweh en tant qu'un être épiphanique, est considéré comme l'avatar de Dâwid, :

« Qobâd était Benyâmîn, le vizir, le témoin
Dâwid était Kâweh, le forgeron »⁵

Le personnage de Kâweh apparaît pour la première fois dans le récit de Ferdowsî au moment où Dahhâk le roi maudit et injuste demandait l'appui de l'assemblée des grands et avait certifié une déclaration sur sa justice. Tout à coup, il entend le cri d'un homme demandant justice. Dahhâk appelle l'homme et le place devant l'assemblée des grands ; il lui demande de nommer celui qui lui a fait du tort.

¹ Safâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, pp., 570-571

² Christensen, A., E., *Kâweh-e Âhangar va Derafsh-e Kâwiyânî*, traduit par Âhanî, M., A., Enteshârât-e Tahûrî, Téhéran, 1384/ 2005, p. 23

³ Rastgâr, *Farhang 2*, ibid, p. 772

⁴ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 627

⁵ Pîr 'Unvân Ka'beî, *D.G.H.*, p. 263/ S.S., p. 78/ D.N.Y. p. 200

C'est alors que le forgeron se présente au roi et ses premières paroles sont les suivantes : « Je suis Kâweh, ô roi, je demande justice ». C'est à partir de cette phrase que le nom de Kâweh se lie au concept de justice dans la mythologie. Kâweh s'adresse à Dahhâk et déclare qu'il y a longtemps que celui-ci exerce sa tyrannie et qu'il lui enfonce un poignard dans le cœur. Il poursuit en disant qu'il avait dix-sept fils et qu'il ne lui restait qu'un seul. Tous avaient été tués par les vassaux du roi, leurs cervelles données aux serpents du roi. Kâweh est devenu un homme que le temps a courbé le dos, son cœur est sans espoir et sa tête pleine de douleurs parce que son dernier fils aussi a été pris par les vassaux du roi. Il demande la libération de ce dernier fils car l'injustice doit avoir une fin et la tyrannie a besoin d'un prétexte.

Le roi ordonne qu'on lui rende son dernier fils et s'efforce de le l'apaiser par de bonnes paroles. En libérant le fils, le roi exige que Kâweh confirme la déclaration des grands du pays. Après avoir lu la déclaration, Kâweh se tourne vers l'assemblée des grands et leur reproche de faire confiance à l'enfer et asservir leurs âmes aux ordres du div. Il déchire la déclaration et devant son fils, il sort de la salle en poussant des cris rages. Les grands du pays suggèrent à Dahhâk qu'il est probable que Kâweh ait pris le parti de Fereydûn.

- *Etendard de Kâweh le forgeron* :¹

Le nom de cet étendard vient de la racine « kavî » (roi) ou « kâviyân », qui est utilisé comme attribut et il signifie « royal » ou étendard royal.²

Lorsque Kâweh sort du palais de Dahhâk, la foule s'assemble autour de lui à l'heure du marché. Kâweh appelle au secours et demande justice. Il prend le tablier avec lequel les forgerons se couvrent les pieds lorsqu'ils frappent l'enclume avec le marteau et le met au bout d'une lance. Il appelle tous ceux qui adorent Dieu et qui estiment Fereydûn et qui désirent se libérer des chaînes de Dahhâk d'aller auprès de Fereydûn et se mettre sous la protection de sa majesté.

Dans les hymnes yârsân, les partisans de Kâweh aussi sont mentionnés comme des êtres chez qui l'essence divine s'était installée :

« Ô les fidèles, c'est mon Bien-aimé

¹ Pour les détails historiques de cet étendard, voir. Christensen, A., E., *Kâweh-e Âhangar va Derafsh-e Kâviyâni*, ibid

² Şafâ, *Hemâseh Sorâyî dar Iran*, ibid, p. 573

*Ô les fidèles, c'est le moment de la guerre des partisans de mon Bien-aimé
Le messager m'a apporté la nouvelle du Roi
Mon essence est installée sur le tour des partisans de Kâweh »¹*

Il déclare que le tablier, malgré son peu de valeur, aidera à distinguer des amis des ennemis. Ils se dirigent vers Fereydûn qui reconnaît le tablier sur la pointe de la lance et il se réjouit. Il revêt le tablier de brocart, l'orne d'une figure de pierreries sur un fond d'or et couronne le tout d'une boule semblable à la lune et en tire un augure favorable. Il y fait flotter des étoffes rouges, jaunes et violettes et lui donne le nom de l' « Etendard de Kâweh ».

Depuis ce temps, tous ceux qui ont accédé au trône royal, tous ceux qui ont mis sur la tête la couronne impériale ont ajouté de nouveaux bijoux à ce vil tablier du forgeron. Ils l'ornaient de riches brocarts et de soie peinte et c'est ainsi qu'a été conçu l'étendard de Kâweh qui brillait dans la nuit sombre comme un soleil et qui remplissait le monde d'espérance.

Ce drapeau resta l'étendard de l'empire perse jusqu'à la chute de la dynastie sassanide. Le tablier avait été élargi pour pouvoir placer les bijoux que les rois ajoutaient. Il avait une dimension de vingt-deux pieds sur quinze lorsqu'il tomba entre les mains des Arabes à la bataille de Qâdisiyya en l'an 15 de l'Hégire. Le soldat qui l'avait pris reçut en échange l'armure du général persan Galenus et trente mille pièce d'or. Le drapeau fut mis déchiré en morceaux et distribué aux hommes de l'armée avec la masse commune du butin.²

Dans le Shâhnâmeh, depuis le meurtre d'Îraj jusqu'à l'époque de Key Khosrow les guerres n'ont pas cessé entre l'Iran et le Tûrân. Pendant ces guerres, chaque héros avait son propre drapeau mais l'étendard des Iraniens était celui de Kâweh.³

Cet étendard a la même importance dans les hymnes yârsân. Il est un objet divin, capable de contrôler les affaires du monde. Il est aussi le signe de la victoire royale, la majesté de la couronne royale et le triomphe de « bien »:

« L'étendard de Kâweh, c'est la victoire royale

Il est chasseur de tout ce qui est dans la mère (poisson) et tout ce qui est dans le ciel (oiseau) »¹

¹ Darvish Ojâq, *Daftar*, p. 28

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 134 (note de bas de page)

³ Meskoob, Sh., *Armaghân-e Mûr, Jostâri dar Shâhnâmeh*, Nashr-e Ney, Téhéran, 1384/2005, pp.126-127- Pour le concept et la place de drapeaux dans le Shâhnâmeh, voir 'Etamâd Moqaddam, 'A., « Derafsh dar Shâhnâmeh », dans *Honar va Mardom*, 1347/1968, pp. 17-34

*« Ô Morâd, la guérison est comme la douleur
Ton arbre doré donne ses fruits
L'étendard de Kâweh (est) la couronne royale
Nous avons montré la force »²*

Et Kâweh, son initiateur, a le même statut et porte la même force :

*« Fereydûn est l'ordre du couronne de la coupole de la lumière
Il est le sceau du Roi contre Tûr
Ce que Kâweh a fait, c'était la gloire royale
Il prenait au lasso tous les poissons et tous les oiseaux »³*

Kâweh est au-devant de l'armée de Fereydûn pour combattre Dahhâk.⁴ Dans un hymne c'est lui que anéanti Dahhâk :

*« Mon Roi apparut, mon Roi apparut
Il apparut pour régler les choses
Sur l'ordre de mon Seigneur, Kâweh apparut
Il anéantit Dahhâk par sa massue »⁵*

La dernière présence de Kâweh dans le *Shâhnâmeh* se situe à l'époque où l'armée de Manûchehr était en marche pour combattre Salm et Tûr. Dans cette armée se trouve Kâweh le forgeron, plein de valeur.⁶

La manifestation de Kâweh est présente dans les hymnes de l'époque « *Yerî Tanî* », l'époque finale des hymnes sacrés :

*« J'étais le porteur des difficultés de royaume de Fereydûn
J'étais Kâweh le forgeron, le guide »¹*

¹ Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 51

² Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 51

³ *ibid*, p. 51

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 136

⁵ *D.N.Y.*, p. 86

⁶ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 178

Une différence importante entre la version de l'histoire de Kâweh dans le *Shâhnâmeh* et celle qui se trouve dans la tradition yârsân, concerne le nombre des fils de Kâweh. Selon le *Shâhnâmeh*, comme nous l'avons vu, les fils de Kâweh étaient dix-huit dont un fut finalement sauvé. Les hymnes parlent d'un fils nommé Qobâd. Il est décrit comme l'incarnation de Pîr Benyâmîn:

*« Qobâd était Benyâmîn, le vizir, le témoin
Dâwid était Kâweh, le forgeron »*²

Mais dans le *Shâhnâmeh*, nous avons deux personnages, tous les deux considérés comme fils de Kâweh le forgeron : Qobâd et Qâran. Ce dernier était le commandant de l'armée de Fereydûn, puis celui de Manûchehr et de Nodhar. Il est toujours parmi les héros iraniens contre Afrâsiâb et il est même présent pendant la grande guerre de Key Khosrow contre Afrâsiyâb.³ Mais les hymnes n'en parlent pas. Qobâd, l'autre fils de Kâweh, est mentionné pour la dernière fois comme un vieillard plein de cœur qui était présent dans l'armée de Nodhar, sous le commandement de son frère Qâran, et il tombe sur le champ de bataille sous les coups de Bârmân.⁴

Parmi les maqâm sacrés yârsân il existe deux maqâm appelés Bâbâ Nâwisî (Chanson de Bâbâ Nâwis) qui racontent l'histoire des fils de Kâweh le forgeron et donnent le chiffre douze :

*« Les douze enfants (fils) de Kâwêh le forgeron
Il y'en a un qui reste pour moi, ils ont égorgé l'onze
Par le sabre tranchant, ils les ont déchirés
Ils ont apporté leur cervelle pour les serpents de Dahhâk
Ô les gens, sachez que le roi Dahhâk
Il a le même vêtement transmissible, son essence est impure »*

*« Les douze enfants (fils) de Kâwêh le forgeron
Chacun était comme six personnes (meilleurs que six)*

¹ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 81

² Pîr Unvân Ka'beî, D.G.H., p. 263

³ *Shâhnâmeh*, volume 4, p. 42

⁴ *ibid*, volume 1, pp 287-288

*Prépare toi (ô Kâweh) pour la fête
Je suis en vie, je suis sauvé »*

Il est dit que le chiffre douze avait une dimension sacrée pour les Iraniens. Rostam avait amené douze mille hommes dans son armée pour libérer le roi Key Kâwûs. Esfandiyâr avait aussi douze mille hommes contre l'armée d'Arjâsp, l'armée de Gûdarz pour la vengeance de Siyâwash comptait douze mille hommes.¹ Malgré cette anecdote le chiffre douze indiqué dans ces hymnes doit avoir, il semble, une relation avec le nombre des imâms impeccables dans le shî'isme duodécimain. Il semble qu'il y ait une influence shî'ite duodécimain sur le chiffre des fils de Kâweh le forgeron même s'il y a toujours des différences entre les récits concernant le mythe de Kâweh.² Il est fort possible que le chiffre douze cité dans l'hymne ci-dessus soit un vestige du shî'isme duodécimain. L'hymne ci-dessus, qui ne se trouve pas parmi les hymnes mis par écrit, est attribué à Bâbâ Nâwis et selon la tradition l'époque de Bâbâ Nâwis suit celle de Shâh Khoshîn. Cela veut dire qu'à cette époque les termes techniques shî'ites étaient déjà présents dans la tradition yârsân.

¹ Dinavarî, *al-Akbar al-Tiwâl*, ibid, p. 85

² Doostkhâh, J., "Miyânvard-e Kâweh Âhangar dar Shâhnâme Ferdowsî va Shâhnâme Naqqâlan", dans *Hemâsey-e Iran*, pp. 225-251/ paru aussi dans *Faslnâme-y-e Iran*, 1:10, (Vjhey-e Shâhnâme Ferdowsî), Meriland, 1991, / Doostkhâh, J, « Kâweh Âhangar be Revayat-e Naqqâlan », dans *Tan-e Pahlevân va Ravân-e Kheradmand*, ibid, pp.149-177

2) Gorgîn

Gorgîn, fils de Mîlâd,¹ est un des héros iraniens à l'époque de roi Key Kâwûs et celle de Key Khosrow. La première apparence de Gorgîn dans le *Shâhnâmeh* remonte au moment où Key Kâwûs décide de mener une campagne contre le pays de Mâzandarân. Gorgîn est opposé, comme les autres héros, à la décision du roi. Pourtant il déclare qu'il est le sujet du roi et qu'il foulera la terre aux pieds à l'ordre du roi.² Il se met en marche avec l'armée du roi vers le Mâzandarân où il se fait prisonnier avec toute l'armée, puis est libéré par Rostam. Il est aussi présent pendant la campagne de Hâmâvarân, à l'époque de Key Kâwûs.

Gorgîn fait partie de groupe des héros qui réalisent sur l'ordre de Rostam le fameux combat des « sept héros ». Pendant ce combat, il se bat contre Pîlsam le héros Turc. Ce dernier frappe de son épée le cheval de Gorgîn qui est sauvé grâce à l'aide de Gostahm.³

Le nom de Gorgîn est cité parmi les personnages que Sohrâb ne voulait pas laisser en vie. Il était dans l'assemblée des grands pendant l'affaire de Sohrâb puis il part à sa rencontre avec l'armée d'Iran. Il est aussi cité parmi les vengeurs de Siyâwash.

Quand Key Khosrow est couronné et fait sa grande parade, Gorgîn le victorieux passe devant le roi ; et il commandait cent cavaliers de la famille de Mîlâd dans l'armée de Key Khosrow.⁴ Pendant le règne de Key Khosrow, il est parfois chargé de transmettre les messages de Key Khosrow.⁵ Il est présent dans toutes les guerres de l'époque de Key Khosrow pour la vengeance de Siyâwash et il est placé à l'aile gauche de l'armée d'Iran. Il est désigné comme un homme plein d'expérience qui servi de conseiller dans la bonne et la mauvaise fortune. Un cavalier expérimenté et ambitieux.⁶

Le rôle principal de Gorgîn dans le *Shâhnâmeh* se trouve dans l'histoire de Bijhan et de Manîjheh. Dans cette histoire, Ferdowsî donne une mauvaise image de Gorgîn qui est en conflit avec la famille de Gûdarz. Dans ce récit Gorgîn est un être malveillant, inspiré par le diable.⁷ Le conflit entre Gorgîn et Gûdarz a pour origine les conflits historiques entre ces deux dynasties. Le nom de Mîlâd, le père de Gorgîn, est indiqué parmi des rois Ashkânîdes mais Gorgîn en est absent.⁸

¹ Le nom de Mîlâd n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 334

³ *ibid*, vol. 2, p. 43

⁴ *ibid*, p. 298

⁵ *ibid*, p. 301/ vol. 3, p. 146

⁶ *ibid*, vol. 3, p. 42, p. 94, p. 138

⁷ *ibid*, p. 161

⁸ Pour plus de détail sur le côté historique de ce personnage, voir : *Safâ, Hemâseh Sorâyî dar Iran*, *ibid*, pp. 585-586

Selon le *Shâhnâme*, quand Bîjhan se met en route pour aller chasser le sanglier, Key Khosrow ordonne à Gorgîn d'accompagner Bîjhan, de le conduire et de lui servir le guide. Il part avec Bîjhan. Arrivés au lieu où les sangliers se trouvaient, Bîjhan veut organiser la chasse avec Gorgîn. Gorgîn lui répond que ce n'est pas de cela qu'il était convenu avec Key Khosrow et comme c'était Bîjhan qui s'était chargé de la chasse, il ne fallait donc pas qu'il lui demande de l'aide.¹

Bîjhan sort victorieux du combat, Gorgîn lui prépare alors un piège et lui parle du jardin de la fille d'Afrâsiyâb qui se trouvait à la frontière des deux pays. Il lui propose de se rendre là pour y chercher de belles femmes qu'ils ramèneraient auprès de Key Khosrow et ils se couvriraient de gloire.² Séduit par la proposition de Gorgîn, Bîjhan se met en route et se dirige vers le jardin et c'est là qu'il tombe éperduement amoureux de la fille d'Afrâsiyâb et qu'il finit dans la fosse d'Arjhang.

Gorgîn rentre en Iran et invente une histoire sur la disparition de Bîjhan. Il dit que Bîjhan a suivi un onagre et qu'il n'est plus revenu et que Gorgîn n'a retrouvé que son cheval sans cavalier. Key Khosrow entend cette histoire et comprend que Gorgîn dit des mensonges. Il le fait enchaîner et prisonnier.³ Lorsque Rostam veut aller libérer Bîjhan et demande la grâce de Gorgîn à Key Khosrow Ainis, à la demande de Rostam, Key Khosrow abandonne Gorgîn à Rostam et le délivre de ses chaînes et le libère de sa prison.⁴

Gorgîn se met en marche avec Rostam pour libérer Bîjhan et il fait partie des sept héros que accompagnent Rostam. Rostam demande ensuite à Bîjhan de pardonner à Gorgîn. Ce dernier s'approche de Bîjhan et se prosterne devant lui et se repent de tout ce qu'il avait commis ; Bîjhan renonce à la haine et à la vengeance.⁵

Le nom de Gorgîn disparaît du *Shâhnâme* avec la disparition de Key Khosrow. Ferdowsî ne cite plus son nom à l'époque de Lohrâsp, ne décrit pas sa mort ou de la fin de son histoire.

Les hymnes yârsân citent une fois le nom du Gorgîn. Dans l'hymne attribué à Pîr Qobâd Dîwâneh il est placé parmi les quatre compagnons de Key Khosrow :

« A la demeure du Bien-aimé, à la demeure du Bien-aimé

Le Cour de mon Roi se installa à la demeure du Bien-aimé

Il se manifesta dans le corps de Key Khosrow

¹ *Shâhnâme*, vol. 3, p. 160

² *ibid*, p. 162

³ *ibid*, p. 180

⁴ *ibid*, p. 194

⁵ *ibid*, p. 205

*Ses Chwâr tanân se manifestèrent dans ces corps
Manîjheh était Lezâ, Bijhan était Khûbyâr
Rostam était Hendû, Gorgîn était Shahiryâr »¹*

Il est cité en tant qu'incarnation de Shahriyâr, un des compagnons de Shâh Khoshîn. Dans le recueil d'hymnes attribué à ce dernier et ses compagnons, nous trouvons le nom de Shahriyâr. Parmi les hymnes de ce recueil, il y a deux hymnes dont le poète est considéré Shahriyâr lui-même.² Pourtant ni dans ces deux hymnes ni dans les autres hymnes dans lesquels le nom de ce personnage est cité,³ il n'y a d'indication sur l'identité de l'essence de Shahriyâr. Mais comme il se trouve parmi les quatre personnages dans l'hymne ci-dessus, il semble que l'essence d'un des archanges, sans pouvoir préciser son identité, s'était installé chez Shahriyâr, qui fut l' hôte de cette essence.

¹ Pîr Qobâd Diwâneh, *D.N.Y.*, p. 142

² *D.P.A.*, p. 16/p. 19

³ *D.P.A.*, p. 14/ p. 17/ p. 19

3) Farhâd

Héros iranien à l'époque de Key Kâwûs, il est le messenger qui apporte la lettre de Key Kâwûs au roi du Mâzandarân.¹ Après l'obtention de la réponse il revient auprès de Key Kâwûs et il se bat contre l'armée du Mâzandarân. Il est un personnage très peu présent et peu cité dans le *Shâhnâmeh*. Néanmoins il a un rang particulier qui semble très haut.

Pendant le règne de Key Khosrow, Farhâd commandait soixante-dix guerriers apparentés à Barzîn. Il est désigné comme l'ordonnateur de l'armée de Key Khosrow qui semblable à un père nourricier la conduisait partout durant la bataille.²

Le drapeau de Farhad est cité comme un drapeau à la figure de buffle. Le cortège de Farhâd, l'homme le plus illustre de l'Iran, est composé d'une troupe de guerriers et précédé par des cavaliers armés de lances.³ Il possède aussi un cheval gris nommé *Kheng-e Shab Âhang*.⁴

Farhâd est présent dans les guerres de l'époque de Key Khosrow pour venger Siyâwash. Durant la grande bataille de l'armée de l'Iran sous le commandement de Gûdarz contre l'armée du Tûrân, Farhâd a été choisi en tant que le commandant de l'arrière-garde de cette armée.⁵

Ferdowsî donne de petites informations à travers lesquelles on peut distinguer la place importante de Farhâd. Selon le *Shâhnâmeh* quand Bîjhan a demandé à se battre contre Hûmân le Turc, le roi lui dit que s'il arrivait à battre cet héros turc, il sera placé au-dessus de Gîw et de Farhâd.⁶

Le nom de Farhâd n'est cité qu'une fois dans les hymnes yârsân. Cet hymne dans lequel nous trouvons le nom de Farhâd, n'évoque pas l'identité de son *essence*. Pourtant par les détails donnés dans le *Shâhnâmeh*, il nous semble qu'il est possible de découvrir la nature de son identité :

« *La guerre du Farhâd et celle du Rostam, sont un éclat de la lumière* »

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 361

² *ibid*, vol. 2, p. 305

³ *ibid*, p. 314

⁴ *ibid*, vol. 3, p. 177

⁵ *ibid*, p. 278

⁶ *ibid*, p. 242

Ils sont deux perles du grain de la porte de la frontière »¹

Selon le *Shâhnâmeh*, Farhâd possédait un cheval gris renommé comme nous l'avons indiqué. Le cheval gris, dans la tradition yârsân est, on le sait, la monture de Dâwid qui possède l'épithète de « Chevalier au Coursier gris » (*Kow Swâr*). Farhâd est considéré comme un héros au même rang que Gîw, c'est-à-dire celui qui s'incarne en Dâwid. Par cette comparaison, il nous semble que l'essence de Dâwid se déplaçait et s'installait chez Farhâd en tant qu'hôte et il devenait le lieu de la manifestation de Dâwid/Gîw. Ce point peut être la raison pour laquelle dans le *Shâhnâmeh* il est placé au même rang que Gîw.

¹ Darvish Hoseyn'ali Shyânî, *Daftar*, p. 5

4) Jâmâsp

Jâmâsp est une figure centrale dans la littérature religieuse zoroastrienne, pehlevi et aussi dans le *Shâhnâme* de Ferdowsî. L'*Avesta* parle de Jâmâsp comme le sage (savant),¹ qui sacrifie cent mille chevaux, mille vaches et dix mille moutons pour Anâhitâ,² et le mentionne parmi ceux qui ont le *Frawashî*.³ Il symbolise la sagesse.

Dans le *Shâhnâme*, Jâmâsp est considéré comme « le guide du roi, le fortuné, le conseiller heureux en toute chose ».⁴ Il occupe une place très particulière et il est un personnage qui possède le rang le plus haut durant le règne de Lohrâsp et de Goshtâsp. Il est le guide spirituel, le chef des prêtres. Un homme d'un corps si pur et d'une âme si sainte que l'avenir était ouvert pour lui. Cette qualité lui avait été confiée par Zoroastre.⁵ Grâce à sa piété, tous secrets lui étaient dévoilés et il atteignait le premier rang en sagesse et en savoir.⁶

Jâmâsp révèle à Goshtâsp la mort prédestinée des hommes de la dynastie kiyânide. En dévoilant ainsi le secret de Dieu, il dit à Goshtâsp que ce que fait Dieu n'est pas injuste et ce qui doit se faire est fait.⁷

Dans les récits du *Shâhnâme*, Goshtâsp suit toujours les conseils de Jâmâsp puisqu'il connaissait les secrets de l'avenir⁸ et Dieu lui avait donné une grande lucidité et il n'y avait personne au monde qui soit comparable à Jâmâsp.⁹

Le rôle essentiel de Jâmâsp dans le *Shâhnâme* de Ferdowsî est celui d'un conseiller sage. Même s'il est présent sous le règne de Lohrâsp, il devient une figure centrale pendant le règne de Goshtâsp. C'est lui qui donne des conseils au roi et parfois il est son messager. Il joue ce rôle deux fois dans le *Shâhnâme* et le roi Goshtâsp le charge d'aller chez Esfandiyâr pour le convaincre de revenir auprès son père et battre l'ennemi. Jusqu'à cette partie de *Shâhnâme* Jâmâsp est une figure positive. Cependant dans l'histoire du combat entre Esfandiyâr et Rostam, Ferdowsî donne une autre image de Jâmâsp.

Lorsque Esfandiyâr exige le trône royal et le demande à son père, ce dernier appelle Jâmâsp et les astrologues de Lohrâsp. Il leur pose des questions sur Esfandiyâr : « ses jours

¹ Ghâtha, Yasna, *Avesta*, vol. 1, p. 71

² Âbân Yasht, 16, *Avesta*, vol. 1, p. 309

³ Farvardîn Yasht, *Avesta*, vol. 1, p. 426

⁴ *Shâhnâme*, vol. 4, pp. 196-197

⁵ Bahrâm Pajdo, Z., *Zarâtosht Nâneh*, Rosenberg F. (éd.), par Dabir Sayâqî, M., Enteshârât-e Tahûrî, Téhéran, 1338/1959, pp. 72-78

⁶ *Shâhnâme*, vol. 4, p. 202

⁷ *ibid*, pp. 206-207

⁸ *ibid*, p. 214

⁹ *ibid*, p. 202

seraient-ils longs, placera-t-il la couronne sur sa tête ? ». Jâmâsp, sur l'ordre de Goshtâsp, consulte ses tables astronomiques. Mais lorsqu'il découvre le sort de Esfandiyâr ses yeux se remplissent de larmes et il révèle à Goshtâsp que c'est dans le Zâbolistân que la mort frappera Esfandiyâr de la main de Rostam.¹

Jâmâsp est accusé dans le *Shâhnâme* d'être l'auteur du sort d'Esfandiyâr. Lorsque deux fils d'Esfandiyâr tombent sur le champ de bataille en se battant contre Farâmarz et Zâvâreh, avant que Esfandiyâr ne périsse lui-même des mains de Rostam, il dit que son père Goshtâsp, voyant le cercueils de ses petits-fils, cessera peut-être de prêter l'oreille aux conseils de Jâmâsp.²

Cette accusation se répète encore une fois quand Pashûtan ramène le cercueil de Esfandiyâr en Iran. Il s'adresse à Jâmâsp : « Ô homme méchant, vil et égaré, tu ne connais que le mensonge, et par tes voies tortueuses, tu as terni toute splendeur ; tu excites l'intimité parmi les Kiyânîdes, tu frappe l'un par l'autre. Ta sagesse est d'enseigner le crime, de diminuer le bien, d'agrandir le mal. Tu as semé une semence dont tu recueilleras dans ce monde les fruits apparents et cachés. C'est par tes paroles qu'un prince puissant a péri, que le jour des puissants a passé. Tu as enseigné au roi le chemin du mal, ô vieillard sans cervelle et sans raison, en lui disant que le sort de Esfandiyâr était dans la main du glorieux Rostam ». ³

Les phrases ci-dessus démontrent un changement de l'image de Jâmâsp. En effet on peut dire que son image a deux périodes. Avant la mort de Esfandiyâr il symbolise la sagesse pure, et après la mort de Esfandiyâr il devient un malfaiteur.

La dernière présence de Jâmâsp dans le *Shâhnâme* est le moment où le roi Goshtâsp décide de confier son trône à son petit-fils Bahman. Selon le *Shâhnâme*, Jâmâsp savait, par des arts bons et mauvais, que la royauté est destinée à Bahman. Il dit à Goshtâsp d'appeler Bahman et de s'occuper de lui.⁴ Et lorsque Goshtâsp confie son royaume à Bahman, il demande à Jâmâsp de servir de guide pour le nouveau roi.⁵ Malgré cette citation, Jâmâsp est absent pendant le règne de Bahman. Ferdowsî ne parle pas de sa mort et il disparaît du *Shâhnâme* avec le couronnement de Bahman fils de Esfandiyâr.

Dans la tradition yârsân le nom de Jâmâsp est indiqué dans trois hymnes. Ces trois hymnes, tous attribués à Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, font partie des hymnes de l'époque *Yerî Tanî*, selon la tradition. Dans ces hymnes, Jâmâsp garde sa place de « sage » qui est

¹ *Shâhnâme*, vol. 4, p. 291

² *ibid*, p. 339

³ *ibid*, p. 355

⁴ *ibid*, p. 358

⁵ *ibid*, p. 373

indiquée dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî et les sources pré-islamiques. Dans un hymne, le poète dit :

« Ô Jâmâsp, la présence de celui qui est prisonnier dans la forteresse est nécessaire »¹

Il nous semble que le contenu de cet hémistiche doit correspondre à la conversation du roi Goshtâsp avec son conseiller Jâmâsp quand Arjâsp roi turc attaque l'Iran et Esfandiyâr prince iranien est enchaîné dans la forteresse sur l'ordre de son père Goshtâsp. Selon le *Shâhnâmeh*, Jâmâsp s'adresse au roi et lui dit qu'il faut libérer Esfandiyâr pour pouvoir battre l'armée turque. Ce que le roi Goshtâsp fait. Par contre dans l'hymne cité ci-dessus, le roi prévient Jâmâsp de la nécessité de la présence de Esfandiyâr.

Dans les autres hymnes le poète insiste sur l'aspect sage du caractère de Jâmâsp. Ce dernier est placé aux côtés de la *Coupe* et du *sceau* :

*« Vers le lieu du Roi
Son signe est parvenu au lieu du Roi
Jâmâsp, la Coupe et le sceau
Sont adressés au septième ciel »²*

Le dernier hymne parle de Jâmâsp comme d'un devin qui pénètre dans le cœur du soleil par sa sagesse et qui joue avec le destin et l'influence :

*« Jâmâsp, devin par le cœur du soleil
Il amène par les dés les nombres royaux voulus »³*

Par contre dans les hymnes yârsân, il n'y a aucune précision sur l'essence de Jâmâsp et ils ne l'identifient pas malgré le haut rang qu'il possède dans la tradition.

¹ Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 52

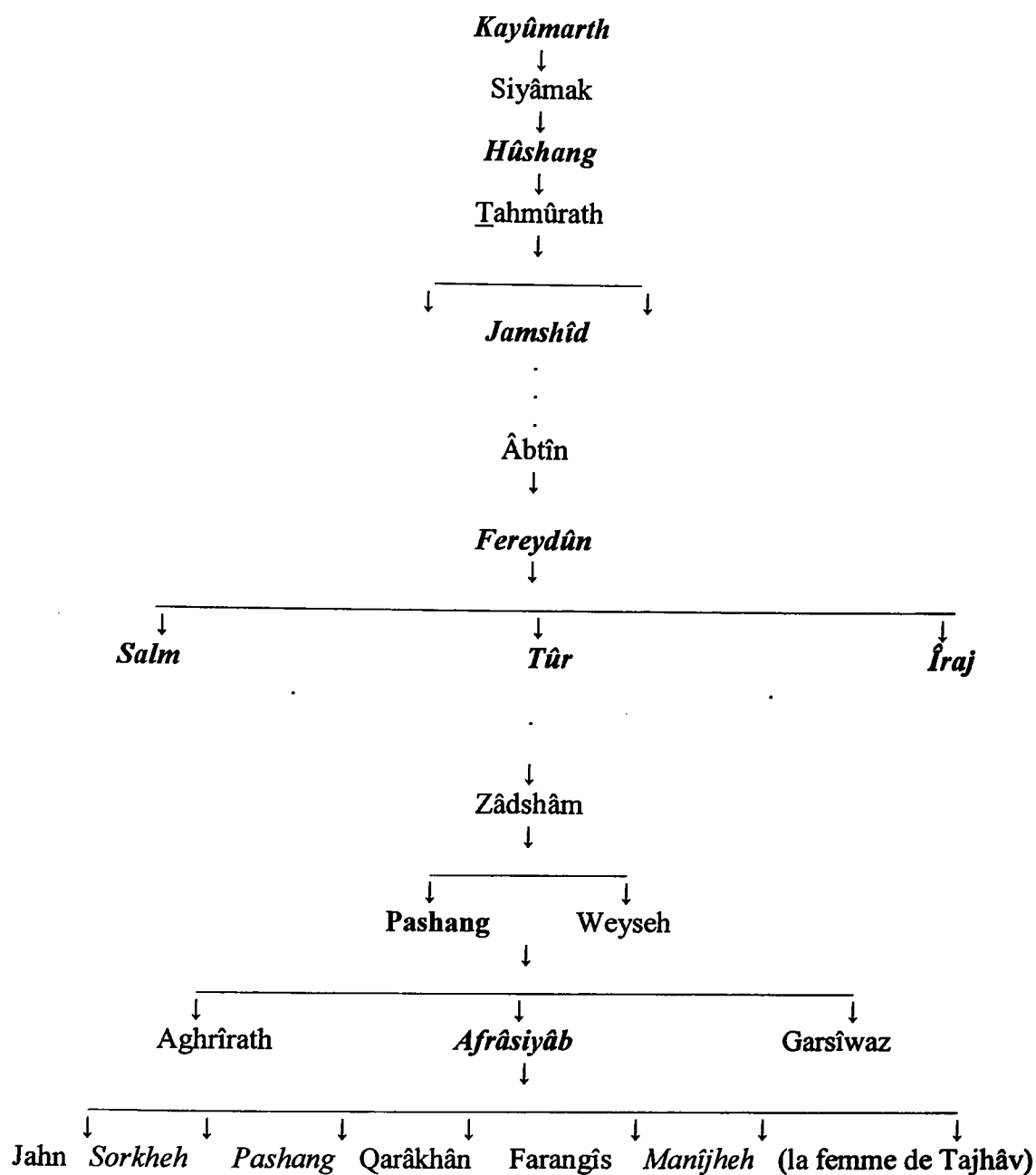
² *ibid*, p. 37

³ *ibid*, p. 29

2^e PARTIE : Les Personnages non-Iraniens

Chapitre 1 : La famille royale tûrânide

La généalogie de la famille royale de Tûrân d'après le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî :¹



¹ Les noms en italique sont des figures mentionnés dans les hymnes yârsân. Les noms en gras sont des figures couronnées d'après le *Shâhnâmeh*.

1) Salm et Tûr

Selon le *Shâhnâmeh*, après cinquante ans de règne, Fereydûn a eu trois nobles enfants. Ils étaient trois princes d'une race illustre, digne de porter la couronne d'or. Les deux fils aînés de Fereydûn avaient pour mère Shahrnâz, la fille de Jamshîd.¹ Le roi met ses fils à l'épreuve pour leur donner un nom. Il se déguise en dragon et se montre à ses fils. A la vue du dragon, le fils aîné dit qu'un homme sage et prudent ne se mesure pas aux dragons. Il lui tourne le dos et s'enfuit.² Fereydûn nomme le fils aîné Salm puisqu'il avait cherché à se sauver sans tarder.³

Ayant vu le dragon, le deuxième fils du roi bande son arc en déclarant s'il faut combattre, qu'importe que ce soit un lion ou un cavalier plein de bravoure. Le roi Fereydûn lui donne donc le nom de Tûr. Car dès le commencement, il montre sa bravoure.⁴ Le *Bundahesh* parle aussi de Salm et de Tûr comme les fils de Fereydûn.⁵

Le roi Fereydûn décide de partager le monde entre ses trois fils. Il choisit pour Salm, le pays de Roum et tout l'occident. Il lui ordonne de partir avec une armée et de se mettre en marche vers le couchant. Il confie à Tûr, son deuxième fils, le pays de Tûrân et le fait maître du pays des Turcs et de Chine. Il lui assigne une armée et Tûr se met en route à la tête de cette armée. A son arrivée, il s'assoit sur le trône royal, il se ceigne de la ceinture royale et commence à répandre ses grâces. Les grands versent des pierres précieuses sur lui et le pays du Tûrân le reconnaît pour roi.

Mais Salm et Tûr, les princes illustres, sont bientôt troublés par des passions. Le cœur du Salm se transforme, ses manières et ses intentions virent vers le mal. Son âme est noyée par l'avidité, son cœur est plein de haine à l'égard de son père qui avait donné le trône d'or à Îraj, le plus jeune d'entre eux. Il envoie un messenger auprès de son frère Tûr, le roi de Chine et lui fait part des pensées qui occupaient son âme.

En effet, Salm pensait qu'étant le premier en âge et en intelligence c'était donc à lui que la fortune devait accorder sa faveur. Et si le trône, la couronne et le diadème devaient lui échapper ils ne pouvaient appartenir qu'à Tûr. Selon cette logique, il trouvait que le partage de son père était injuste.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 148

² *ibid*, p. 156

³ *ibid*, p. 157

⁴ *ibid*, p. 157

⁵ *Bundahesh*, *ibid*, p. 150

Dès réception du message de Salm, Tûr se met d'accord avec son frère pour considérer que la décision de leur père Fereydûn au sujet du partage était une injustice. Ils décident que « leur père a planté, de ses propres mains, un arbre dont le fruit est du sang, dont les feuilles sont du poison ».¹

Dans un message, ils demandent à Fereydûn de déposer Îraj, choisi pour régner en Iran. Lorsque le roi Fereydûn rejette leur demande, ils se mettent en marche avec leurs armées pour combattre leur père et leur frère. Îraj ne veut pas se battre contre ses frères. Il parle avec son père et se rend auprès de ses frères sans arme, ni armée pour négocier. Dès son arrivée au campement de ses frères, les hommes de l'armée de Salm et de Tûr sont frappés par la majesté du jeune prince et comprennent qu'il est digne de trône. Salm qui observait secrètement son armée remarque la sympathie des hommes pour Îraj. Il en est troublé et rentre dans sa tente. Il renvoie tous ceux qui y étaient pour parler de cette affaire avec Tûr et les conseillers.²

Le lendemain Salm et Tûr se rendent à la tente d'Îraj et ce dernier les accueillent avec amour et pourtant ils l'accablent de toutes sortes de questions. Tûr demande : s'il est le plus jeune d'entre eux, pourquoi a-t-il mis le diadème sur la tête ? Îraj lui répond qu'il renonce à la couronne royale et au pays d'Iran. Tûr ne l'écoute pas parce qu'il n'approuve ni le discours d'Îraj ni son esprit de paix. Il se dresse de son siège en colère, soulève le lourd siège d'or et frappe la tête d'Îraj.

Îraj le conjure : « Ne me tue pas, car à la fin Dieu te livrera à la torture pour prix de mon sang ».³ Malgré cela, Tûr tire son poignard et déchire la poitrine de son frère. Puis il tranche la tête d'Îraj, remplit le crâne d'Îraj de musc et d'ambre et l'envoie à son père avec un message : « Voilà la tête d'Îraj, donne-lui maintenant la couronne ou le trône ».⁴

Fereydûn ne pardonnera jamais à Salm et Tûr. Il attend que Manûchehr le petit-fils d'Îraj grandisse. Il donna à Manûchehr une armée et le charge de venger Îraj. Lorsque Manûchehr se met en marche contre Salm et Tûr les cœurs de ces derniers se remplissent de crainte. Ils demandent pardon à Fereydûn, mais celui-ci ne leur accorde pas son pardon. C'est alors que Tûr s'adresse à Salm et lui dit qu'il faut renoncer à tout repos et s'armer pour le combat. Ils commencent à mettre en mouvement leurs cavaliers et rassemblent leurs armées. Une armée innombrable mais dont l'étoile est impuissante. Les deux armées font face.⁵

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 160

² *ibid*, p. 166

³ *ibid*, p. 168

⁴ *ibid*, p. 169

⁵ *ibid*, p. 179

Tûr attaque l'armée de Manûchehr qui lui avait préparé une embuscade. Il fait de sorte à ce que Tûr ne puisse avoir de retraite d'aucun côté. Manûchehr se précipite vers Tûr, lui enfonce sa lance dans le dos et l'épée de ce dernier lui échappe des mains. Il le soulève de la selle et le jette à terre. Il lui coupe la tête sur le champ et l'envoie à Fereydûn et prépare en même temps un moyen de détruire Salm.¹

Ayant reçu la nouvelle de la mort de Tûr, Salm décide de se retirer de la bataille et cherche refuge au château d'Âlân. Manûchehr confie la bague de Tûr à son commandant Qâran, le fils du fameux Kâweh et le charge de s'emparer du château et d'y pénétrer en montrant la bague au commandant du château. Salm se prépare au combat contre Manûchehr. Dès que Manûchehr se dresse devant Salm, il lui assène un coup d'épée sur la nuque et lui tranche le corps en deux. Puis il ordonne que l'on prenne la tête du Salm et qu'on la lève haut sur une lance.²

C'est ainsi que la vie de Salm et celle de Tûr se terminent. Cependant les effets de leur injuste marquent le récit du *Shâhnâmeh*. Car c'est après le meurtre d'Îraj commis par Salm et Tûr que le concept de vengeance divise l'Iran du Tûrân. Les personnages des deux pays ne cessent plus dès lors de réitérer cette vengeance. Lorsque Pashang, le père de fameux Afrâsiyâb, veut attaquer l'Iran il parle de vengeance et insiste sur le fait qu'il ne faut pas la cacher³ et la haine des ancêtres reste un sujet vivant dans le récit de Ferdowsi.⁴ Les traces de la vengeance ne s'effacent pas et l'on ne cessera pas de parler de Salm et de Tûr même à l'époque de Key Khosrow.⁵ Selon le *Shâhnâmeh*, le monde est bouleversé à partir de l'époque de Salm et de Tûr.⁶ Ils sont parmi les personnages les plus maudits du *Shâhnâmeh*. Le mal est rentré dans le monde par ces deux personnages.⁷

La tradition yârsân n'évoque pas le début de l'histoire de Salm et de Tûr. Les hymnes dans lesquels les poètes Yârsân parlent de ces deux personnages sont basés sur deux événements principaux. Le premier est celui du meurtre d'Îraj. Nous avons trouvé des hymnes consacrés à la campagne de Salm et de Tûr contre leur père et leur frère et le meurtre d'Îraj commis par Salm et Tûr. Leur action est considérée comme « une déclaration de guerre contre l'Essence Absolue » :

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 184

² *ibid*, p. 190

³ *ibid*, p. 283

⁴ *ibid*, p. 300

⁵ *ibid*, vol. 3, p. 16

⁶ *ibid*, vol. 2, p. 145

⁷ *ibid*, vol. 3, p. 267

*« Une Essence qui ne ressemble pas aux autres se manifesta
Sa demeure se trouve au sommet de la montagne de Bolûr
L'étoile de l'armée de Salm et Tûr qui bouge
Déclare la guerre sur la montagne de Bolûr, contre l'Essence »¹*

Dans l'hymne attribué à Sâleh 'Arbatî, ce dernier parle de Salm comme d'un égaré qui agit avec Tûr de façon hostile contre Îraj :

*« Salm et Tûr agissent en ennemi
Il vaut mieux que toi, Îraj, tu parles avec eux
Son aide était Fereydûn, qui est Shâh Ibrâhîm
Il a vengé Îraj contre Salm l'égaré »²*

Ces vers semblent indiquer qu'il s'agit d'une conversation entre Îraj et son père Fereydûn. Par contre dans le *Shâhnâmeh* c'est Îraj qui propose à son père d'aller négocier avec ses frères pour empêcher une guerre.

Le deuxième thème des hymnes est la vengeance d'Îraj et la guerre contre Salm et Tûr. Bâbâ Yâdigâr, considéré comme l'incarnation d'Îraj dans la tradition yârsân, déclare lui-même son meurtre et la destruction de l'armée de Salm et de Tûr par Manûchehr :

*« Je suis Yâdigâr réincarné, Je suis Yâdigâr réincarné
Je suis venu comme Îraj, fils de Fereydûn
Mon frère Ibrâhîm est la gloire de Fereydûn
Mes yeux deviennent aveugles comme Maître de Kan'ân (Jacob)
Le sang de ma gorge colora l'épée de Salm et de Tûr
Jusqu'au moment où Manûchehr dépensa son trésor
Pour détruire l'armée de Salm et de Tûr »³*

Le vengeur de son sang comme on voit ci-dessus est Shâh Ibrâhîm. Ce dernier confirme son rôle et se proclame le vengeur du sang d'Îraj contre Salm et Tûr :

¹ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 71

² Sâleh 'Arbtî, *D.G.H.*, p. 62

³ Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 607

*« Le nom de mon frère Yâdigâr était Îraj
Je vengea Salm avec l'épée (pour Yâdigâr) »¹*

Darvîsh Rostam Kerendî évoque la deuxième marche de Salm et de Tûr contre Fereydûn et leur attaque contre les villes de l'Iran :

*« La nouvelle sans cesse
La nouvelle arrive sans cesse
(cette) Attaque est comme une vague qui tombe d'une cascade
L'annonce du héraut couvre le monde entier
L'armée de Salm et Tûr attaque les villes »²*

Mais dès qu'ils voient Manûchehr venu pour venger Îraj, ils perdent espoir et leur armée tremble de peur. Selon la tradition yârsân ce n'est pas seulement la force de Manûchehr qui fait peur à ses ennemis. C'est la dimension divine de sa personnalité qui réduit l'espoir des ennemis :

*« A la demeure, à la demeure Jamshid
La Cour de mon Roi s'installa à la demeure de Jamshid
Il (Roi) était Manûchehr, la source de l'espoir
L'armée de Salm et celle de Tûr tremblaient de peur
Mon Seigneur a des attributs, son attribut est l'unicité
Il se manifeste parfois du (monde) caché, et parfois de (monde) l'apparence »³*

Les hymnes yârsân insistent sur la dimension divine de l'ultime guerre de Salm et de Tûr contre l'armée du roi Fereydûn dirigée par Manûchehr le vengeur d'Îraj. Le Roi-aigle, le symbole de la Divinité absolue, passe par l'armée de Salm et de Tûr et leur montre sa colère :

*« Ô les fidèles, quelle époque !
Je suis dégoûté des affaires de cette époque
Le lieu de passage de Roi- Aigle passe par l'armée de Salm et Tûr »¹*

¹ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 626

² Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 30

³ Pîr 'Unvân Ka'beî, *S.S.*, 78/ *D.N.Y.*, p. 200

« *Le Roi montre sa colère à Salm et à Tûr* »²

Et c'est ainsi que cette armée venue pour se battre contre le Roi, est détruite. La destruction de cette armée est désignée comme l'arrivée du printemps, la reprise des valeurs et l'illumination du monde entier :

*« Le printemps est arrivé
Les arbres sont devenus verts, le printemps est arrivé
Un messenger est venu chez nous
Le cercle des véridiques s'est renouvelé
Les sept étoiles du ciel tournent
La voix de l'amitié a repris sa valeur
Les six points du monde sont couverts en lumière
L'armée de Salm et Tûr est détruite »*³

Comme dans le *Shâhnâmeh*, les figures de Salm et de Tûr font partie des personnages maudits dans la tradition yârsân. Ils commettent un meurtre injuste et tuent Îraj, l'incarnation de Bâbâ Yâdigâr. Ils représentent ainsi la force du « mal ». Cependant les hymnes yârsân ne les identifient pas, puisque on ne peut pas distinguer leurs *essences*. Il est évident que la nature de leurs *essences* avait pour l'origine le « mal absolu ». Mais les hymnes ne donnent pas de nom pour identifier cette nature.

¹ Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 113

² Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 41

³ Darvîsh Fârigh, *Daftar*, pp. 5-6

2) Afrâsiyâb

Le roi Afrâsiyâb, le héros tûrânide, est l'ennemi suprême de l'Iran légendaire. De loin le plus connu des rois tûrâniens, Afrâsiyâb est dépeint dans la tradition iranienne comme un guerrier formidable et un général habile, et aussi un agent d'Ahriman. Il est doté d'une puissance magique et déterminé à détruire les terres iraniennes.¹ Son nom mentionné dans l'*Avesta* est Frangrasyân qui sacrifie cent mille chevaux, mille vaches et dix mille moutons à Anâhitâ.² Il essaie d'obtenir la gloire divine en vain mais il ne réussit pas.³ Il est dit que l'histoire d'Afrâsiyâb est plus ancienne que les différentes parties de l'*Avesta*.⁴

Les sources pehlévis indiquent son nom sous la forme de Frâsyâk ou Frâsyâb. Selon le *Bundahesh*, il possédait une maison sous terre construite par magie, illuminée comme le jour pendant la nuit. Quatre fleuves passaient par cette maison : Un fleuve d'eau, un de vin, un de lait et un de yaourt.⁵ Le *Bundahesh* parle aussi du mal causé au pays d'Iran par Afrâsiyâb.⁶

Le lignage d'Afrâsiyâb, comme indiqué dans le *Bundahesh*, correspond à celui qui est dans le *Shâhnâmeh*. Selon le *Bundahesh*, Afrâsiyâb était le fils de Pashang fils de Zaïsha fils de Tûrak fils de Espaenîsp, fils de Dorûshap, fils de Tûr, fils de Fereydûn.⁷

Dans les récits mystiques de Sohravardî, Afrâsiyâb le Turc est présent et il est désigné comme un être maléfique, l'ami de la tyrannie et de la destruction, inaccessible à la pitié, le négateur de Dieu, le contempteur des bienfaits divins, l'homme ayant rejeté toute pratique de sanctification et de service divin, le seigneur des armées que personne au monde n'eût été capable de recenser.⁸

Dans le *Shâhnâmeh*, il apparaît pour la première fois quand son père décida attaquer l'Iran. Ayant appris que Nodhar s'est égaré du bon chemin, le roi du Tûrân appelle tous les grands et tous les chefs de son armée. A cette époque, son fils Afrâsiyâb était considéré comme le héros le plus renommé de son armée. Il vient en toute hâte auprès son père. Pashang leur parle de la vengeance de Salm et de Tûr et demande leurs avis pour attaquer l'Iran. Les paroles du roi font bouillonner Afrâsiyâb de colère. Il s'approche de son père et lui dit qu'il est capable de combattre les lions et qu'il est prêt à se mesurer avec les grands héros de l'Iran

¹ Yarshater, E., « Afrasiab », *Enc. Ir.*, vol. I, 1985, pp. 570-576

² Âbân Yasht, II, *Avesta*, vol. 1, p. 305

³ Zâmyâd Yasht, 8, *Avesta*, pp. 495-499

⁴ Safâ, *Hemâseh Sorâyi dar Iran*, ibid, p. 620

⁵ *Bundahesh*, ibid, p. 138

⁶ ibid, p. 139

⁷ ibid, p. 150

⁸ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, p. 112

et qu'à présent, la vengeance, le combat et la ruse c'est à lui de les accomplir avec son épée. Il souligne aussi que c'est le temps de sa révolte et le jour de son insurrection.

Ferdowsî donne des détails sur la stature d'Afrâsiyâb. Il a, selon le *Shâhnâmeh*, la stature d'un cyprès, la poitrine et les bras de lion, la force d'un éléphant et une langue qui est comme une lame fine.¹

Ayant constaté les qualités de son fils, Pashang lui ordonne de tirer l'épée et de conduire son armée vers l'Iran. Il s'agit là de la première campagne d'Afrâsiyâb dans le *Shâhnâmeh*. Il se dirige, accompagné par son sage frère Aghrîrath, vers le pays d'Iran. Il envahi le pays, ce qui le met dans une grande joie car il voyait sa fortune se réveiller. Il envoie trente mille hommes contre Zâl et lui-même se dirige à la rencontre du roi Nodhar. Pendant le combat Afrâsiyâb affronte Qâran le fils de Kâweh le forgeron. Il n'y a pas de vainqueur. Partout où Afrâsiyâb s'élance la terre se couvre du sang. Enfin Nodhar sort du milieu de l'armée et s'avance vers Afrâsiyâb. Ils lancent des javelots, ils lèvent leurs lances mais aucun ne peut battre son adversaire.

La guerre continue et Afrâsiyâb attaque toujours l'armée d'Iran. Il arrive près de Nodhar et voit que celui-ci, malgré la vitesse de sa course, se prépare à le combattre. Pendant toute la nuit Afrâsiyâb se bat contre Nodhar. A la fin Nodhar est blessé et douze cents cavaliers renommés aussi. Afrâsiyâb les fait enchaîner.²

De l'autre côté, Qâran le commandant de l'armée d'Iran détruit l'armée d'Afrâsiyâb. Ayant appris cette nouvelle, Afrâsiyâb se met en colère. Le roi Nodhar était en prison alors que ses amis étaient foulés aux pieds. Il décide de verser le sang de Nodhar et de commencer une nouvelle guerre de vengeance. Il ordonne qu'on amène Nodhar et lorsqu'il l'aperçoit, il se remémore la haine de leurs ancêtres en commençant par Salm et par Tûr. De colère, il demande une épée et frappe le cou de Nodhar.³

Le meurtre de Nodhar est le commencement d'une série d'actes injustes commis par Afrâsiyâb. Dès le début de son apparition dans le *Shâhnâmeh*, il symbolise le « mal absolu ». Ces actes injustes se poursuivent par le meurtre de son frère Aghrîrath. Ce dernier avait été chargé de surveiller les prisonniers iraniens qu'il libère à la demande de Zâl, tout en sachant qu'Afrâsiyâb, l'homme d'Ahrîman, serait contrarié.⁴ En effet, lorsque Afrâsiyâb apprend ce qu'avait fait son frère, il lui dit que la tête d'un guerrier n'avait pas besoin d'atteindre à la sagesse et que c'est dans le combat qu'il trouve sa gloire. Un brave n'agit pas selon la

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp. 283-284

² *ibid*, p. 294

³ *ibid*, p. 300

⁴ *ibid*, p. 303

prudence parce que la prudence ne mène pas au désir de vengeance.¹ Il reproche à son frère d'avoir libéré les prisonniers et le tue. Selon le *Shâhnâmeh*, ce meurtre est à la source du déclin de la fortune d'Afrâsiyâb.²

Afrâsiyâb attaque de nouveau l'Iran lorsque Key Qobâd est couronné. Le nouveau roi se met en marche contre Afrâsiyâb. Cette guerre est la première rencontre du jeune Rostam, symbole du bien et d'Afrâsiyâb, symbole du mal. Avant la première rencontre d'Afrâsiyâb et de Rostam sur le champ de bataille, ce dernier demande à son père la place d'Afrâsiyâb au jour de la bataille. Zâl conseille à Rostam de prendre garde car ce Turc est « un dragon courageux dans le combat. Il jette une haleine brûlante, et dans sa colère, c'est un nuage qui verse le malheur. Son drapeau est noir ; sa cote de mailles est aussi noire ; ses brassards sont de fer, et son casque aussi. Il est tout couvert de fer incrusté d'or, et un panache noir est fixé sur son casque. Il est brave et sa fortune ne dort jamais ».³

Rostam s'avance vers le champ de bataille et lorsqu'il aperçoit Afrâsiyâb il serre son cheval et saisit Afrâsiyâb par la ceinture et le soulève de dessus de sa selle. Il veut le porter devant le roi Key Qobâd et donner ainsi des nouvelles de son premier jour de combat. Mais le cuir de la ceinture ne résiste pas au poids d'Afrâsiyâb et se rompt. Afrâsiyâb tombe à terre et ses cavaliers forment un mur de protection autour de lui. Il s'échappe et monte sur un cheval rapide prend le chemin du désert et part en abandonnant son armée.⁴ Les Turcs demandent la paix à Key Qobâd et acceptent de respecter la frontière tracée à l'époque de Manûchehr.⁵

Au début de cette première rencontre Ferdowsî fait l'éloge d'Afrâsiyâb. Il le désigne comme un homme qui ambitionne de posséder le monde. Il est le soutien de l'armée de son père et son refuge dans le danger, mais auprès de Rostam, sa force s'évanouit.⁶ Zâl dit que « les hauts faits d'Afrâsiyâb troublent son sommeil dans la nuit. Comment pourra-t-il envoyer son fils, encore très jeune se mesurer contre lui ? c'est un roi brave et belliqueux ».⁷ Il nous semble que l'auteur du *Shâhnâmeh* veut démontrer les qualités surnaturelles du Rostam en plaçant Afrâsiyâb dans un rang spécial puis le détruire par le symbole du « bien » qui est Rostam.

Après ce premier combat qui grâce à Rostam se termine par la victoire de l'armée d'Iran, Afrâsiyâb n'est plus présent dans le *Shâhnâmeh*. Le roi Key Qobâd s'occupe des affaires de

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 304

² *ibid*, p. 305

³ *ibid*, p. 322

⁴ *ibid*, p. 323

⁵ pour les frontières de l'Iran et de Tûrân dans le *Shâhnâmeh*, voir Shahîdî Mâzandarânî, H., *Marz hây-e Iran va Tûrân bar Bonyâd-e Shâhnâmeh Ferdowsî*, Nashr-e Balkh, Téhéran, 1376/1997

⁶ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 326

⁷ *ibid*, p. 311

son pays et il n'y a plus de guerre. Cette absence se poursuit au début du règne de Key Kâwûs. Mais lorsque ce dernier se fait capturer au Hâmâvarân, Afrâsiyâb revient dans le *Shâhnâmeh*. Il attaque d'abord les Arabes, puis se dirige vers l'Iran qui est sans roi. Rostam est chargé encore de cette affaire. Il libère d'abord le roi puis à la tête de l'armée se met en marche contre Afrâsiyâb qui avait proclamé la guerre en élevant son étendard impérial.¹ En effet, Afrâsiyâb réclamait son droit sur l'Iran: « Tout le pays d'Iran est mon domaine et m'appartient pour deux raisons, d'abord parce que Tûr le fils de Fereydûn est mon aïeul, ensuite parce que j'ai anéanti l'armée des Arabes par la force de mon bras ». ² Deux armées se mettent au combat, mais la fortune des Turcs s'évanouissent et Afrâsiyâb s'enfuit précipitamment devant Rostam et se rend dans son pays.

Le combat de ces deux figures, Rostam et Afrâsiyâb, continue durant tout le *Shâhnâmeh*. Ils se retrouvent encore face à face pendant la guerre des « sept héros ». Le vainqueur est toujours Rostam qui ne peut mettre fin à la vie d'Afrâsiyâb.

La présence d'Afrâsiyâb est à peine perceptible dans l'histoire du Sohrâb. Il y joue un rôle marginal en envoyant une armée au service de Sohrâb. Il vise à faire tuer Rostam et Sohrâb l'un par la main d'autre pour les empêcher de se connaître. Cependant il n'est pas présent sur la scène du combat. Les poètes yârsân ne mentionnent pas son nom dans les hymnes consacrés à cette histoire. Par contre, Afrâsiyâb a une présence déterminante dans l'histoire de Siyâwash. En effet par cette histoire il accomplit sa mission en tant que le « mal incarné » tant dans le *Shâhnâmeh* que dans la tradition yârsân.

Selon le *Shâhnâmeh*, Afrâsiyâb attaque encore l'Iran. Le roi Key Kâwûs décide d'envoyer une armée contre lui et Siyâwash se présente pour prendre la tête de l'armée et battre Afrâsiyâb. Tandis que l'armée d'Iran s'approchait de celle du Tûrân, le roi Turc eut un songe qui le bouleverse. Il voit plein de choses terribles. Il voit une armée iranienne qui se précipite contre lui avec à sa tête Siyâwash fils de Key Kâwûs qui veut le couper un deux de son épée.³ Afrâsiyâb raconte le songe aux sages et reçoit leur interprétation. D'après son horoscope Key Kâwûs vise à détruire le royaume d'Afrâsiyâb qui décide alors de ne pas se battre contre Siyâwash.⁴ Il tient conseil avec les grands et il envoie un messager auprès de Siyâwash pour demander la paix. Siyâwash accepte, rédige un traité et Afrâsiyâb accepte toutes ses conditions. Cependant lorsque le roi Key Kâwûs rejette le traité de son fils avec Afrâsiyâb, Siyâwash décide de quitter l'Iran et chercher une nouvelle demeure. Afrâsiyâb

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 30

² *ibid*, p. 30

³ *ibid*, p. 142

⁴ *ibid*, p. 143

l'accueille volontiers dans son pays. Siyawash s'installe et se marie avec la fille d'Afrâsiyâb qui lui dit que tout le pays du Tûrân lui rendra hommage. De plus, Afrâsiyâb lui-même a besoin de l'affection de Siyâwash qui sera un fils pour le roi turc.¹

Siyâwash bâtit une ville dans le pays du Tûrân. Quelque temps se passe et Afrâsiyâb envoie son frère chez Siyâwash. Lorsque le messenger d'Afrâsiyâb revient, il calomnie Siyâwash auprès du roi Turc. Afrâsiyâb se met en campagne contre Siyâwash. Durant la bataille Siyâwash blessé tombe entre les mains des Turcs et se fait capturer. On lui lie les mains derrière le dos et on l'amène devant Afrâsiyâb. Ce dernier ordonne d'emmener Siyâwash au loin et de lui couper la tête avec une épée.²

Cet acte injuste d'Afrâsiyâb marque dans le *Shâhnâmeh* la période qui dure jusqu'à la mort du roi Turc. Ce meurtre est la cause d'une série de guerres entre l'Iran et le Tûrân. Ce sont les guerres les plus sanglantes de l'histoire épique d'Iran. Durant ces guerres Afrâsiyâb perd tous ses proches, ses braves, ses trésors, son trône et son pays. Il caractérise parfaitement son rôle de représentant du « mal ». Il ne cesse de se réorganiser pour attaquer l'Iran le symbole du « bien ».

Son petit-fils Key Khosrow qui était né et avait grandi au Tûrân risquait sa vie à cause d'Afrâsiyâb. Il réussit finalement à parvenir en Iran pour accomplir sa mission qui devait mettre fin à la vie d'Afrâsiyâb. Key Khosrow, couronné en Iran, reprend la guerre contre Afrâsiyâb qui se prépare à marcher contre Key Khosrow. Ce conflit dure pendant tout le règne de Key Khosrow. Afrâsiyâb demande la paix à Key Khosrow. Comme Key Khosrow est issu de la famille d'Afrâsiyâb,³ ce dernier lui demande de confier la vengeance à Key Kâwûs ou à Gûdarz,

Afrâsiyâb battu quitte son pays et cherche refuge ailleurs. Il demande l'aide du roi de la Chine qui la lui refuse. Key Khosrow pour sa part ne cesse de le poursuivre. Afrâsiyâb, désespéré cherche un refuge. A la fin il trouve une caverne au haut d'une montagne rocheuse, un lieu éloigné de toute ville. Il demeure pendant quelque temps dans cette caverne en se repentant de ses actions.⁴ Selon le *Shâhnâmeh*, c'est dans cette caverne que Afrâsiyâb se fait capturer par Hûm alors qu'il se lamentait. Ayant entendu ces lamentations en turque, Hûm abandonne ses prières et son abri: « Ces lamentation au milieu de la nuit ne peuvent être que les cris d'Afrâsiyâb ».⁵ Il se met donc à sa recherche. Il cherche l'entrée de la caverne, la

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 161

² *ibid*, p. 211

³ *ibid*, vol. 4, p. 29

⁴ *ibid*, p. 106

⁵ *ibid*, p. 108

trouve et y pénètre. Ils se battent et c'est Hûm qui réussit à lier les bras d'Afrâsiyâb. Selon le récit de Ferdowsî, Hûm savait qu'il ne restait pas beaucoup de temps à Afrâsiyâb et que son sort était entre les mains de Key Khosrow. Néanmoins son cœur souffre de l'état dans lequel était Afrâsiyâb et il relâche les nœuds de son lacet. Profitant de l'émotion de Hûm, Afrâsiyâb s'arrache de ses mains et plonge dans le lac où il disparaît.¹

Hûm raconte cette histoire à Gûdarz et à Gîw qui passaient par là. Ils en informent Key Khosrow et Key Kâwûs qui se rendent précipitamment près de lac. Hûm propose à Key Khosrow qu'on amène Garsîwaz, le frère d'Afrâsiyâb et de le torturer. Afrâsiyâb sortira de l'eau lorsqu'il entendra les cris de son frère. Key Khosrow ordonne de faire ce que Hûm propose. Ayant entendu les cris de son frère Afrâsiyâb apparaît à la surface de l'eau et se met à nager vers un endroit où il avait pied. En s'adressant à son frère il lui dit qu'il avait erré à travers le monde publiquement ou secrètement, espérant transformer sa mauvaise fortune. Pendant que les deux frères parlaient Hûm lance son lacet, prend la tête d'Afrâsiyâb dans le nœud, le traîne dans l'eau vers la terre ferme. Afrâsiyâb perd connaissance et Hûm lui lie encore une fois les mains et le livre à Key Khosrow.²

L'*Avesta* évoque Hûm comme celui qui enchaîne Afrâsiyâb³ et il dit aussi que c'est Key Khosrow qui l'enchaîne.⁴ La tradition yârsân ne donne pas d'information à ce propos.

Le récit de *Shâhnâmeh* se poursuit par la punition d'Afrâsiyâb. Key Khosrow s'approche de lui une épée à la main la tête remplie de haine et le cœur hostile. Afrâsiyâb lui dit qu'il avait vu en songe ce jour de triomphe. Il lui demande aussi pourquoi veut-il tuer son grand-père. Key Khosrow commence par le meurtre d'Aghrîrath. Puis par celui du roi Nodhar et enfin celui de son père Siyâwash. Ces trois meurtres sont les actes d'accusation du roi du Tûrân. L'*Avesta* aussi souligne qu'Afrâsiyâb a été tué pour les meurtres de Siyâwash et celui d'Aghrîrath.⁵

Afrâsiyâb se défend en disant : « D'un mauvais homme on ne peut s'attendre que meurtre et insulte ». ⁶ Il demande aussi à Key Khosrow de l'autoriser revoir sa fille Farangîs. Key Khosrow refuse en lui rappelant encore tout le mal qu'il avait commis et le frappe au cou de son épée et jette son corps dans la poussière.⁷

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 109

² *ibid*, p. 112

³ Yasna, Hât 11, *Avesta*, vol. 1, p. 151

⁴ Zâmyâd Yasht, 8, *Avesta*, p. 499

⁵ Gewsh Yasht, 18, *Avesta*, vol. 1, pp. 348-9

⁶ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 112

⁷ *ibid*, p. 113

Il y a différentes versions sur la mort d'Afrâsiyâb. La plus courante est celle qui est racontée dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî. Par contre Dînavarî dit que celui qui a tué Afrâsiyâb s'appelait Arasnâs (Ârash ?) à l'époque de Manûchehr. Il était un grand archer. Il a tiré une flèche dans le cœur d'Afrâsiyâb et l'a tué.¹ La tradition yârsân ne parle pas de la mort d'Afrâsiyâb. Puisqu'il symbolise le « mal » il restera vivant en changeant son *vêtement transmissible* jusqu'à la fin des Temps. Une version différente est celle du *Bundahesh* selon laquelle Afrâsiyâb sera ressuscité à la fin des Temps pour être puni.²

La mort d'Afrâsiyâb n'est pas la fin du « mal » dans le *Shâhnâmeh*. Il est remplacé après la disparition de Key Khosrow par Arjâsp un autre roi Turc. Il ne fait pas de doute qu'Afrâsiyâb est le prototype de l'ennemi dans les épopées iraniennes. Le personnage qui ne voyait que de la magie même en rêve.³ Mas'udî dit qu'il n'était pas Turc mais qu'il était né dans le pays des Turcs, c'est pourquoi il était considéré Turc.⁴

Dans la tradition yârsân, Afrâsiyâb est considéré comme le symbole du « mal » et des « ténèbres ». Pourtant il est très peu présent dans les hymnes. Son nom n'est mentionné que quatre fois dans les hymnes yârsân. Et nous n'avons trouvé que onze hymnes relatifs à son personnage. Dans ces hymnes, il n'y a aucun détail sur la vie de ce personnage. Le contenu des hymnes est centré autour de quelques sujets bien précis. Le premier thème principal est l'histoire de Siyâwash et de son meurtre. Le deuxième thème est celui de sa vengeance. Le seul hymne qui correspond à l'histoire d'Afrâsiyâb avant sa rencontre avec Siyâwash est l'hymne attribué à Pîr Fîrûz dans lequel le poète parle de la première rencontre de Rostam et d'Afrâsiyâb sur le champ de bataille et l'échec de ce dernier :

« *Il (Rostam) amena le roi Key Qobâd du mont d'Alborz
Il frappait avec l'épée, en étant sur Rakhsh
Il a déraciné les ennemis de l'Iran
Il a battu Afrâsiyâb et Zand* »⁵

Le contenu de ces vers correspond à l'histoire racontée dans le *Shâhnâmeh* : l'arrivée de Key Qobâd, le nouveau roi couronné sur le champ de bataille et la première guerre de Rostam contre Afrâsiyâb. Pourtant dans le dernier hémistiche cité ci-dessus, le poète parle d'un autre

¹ Dînavarî, *al-Akhbar al-Tiwâl*, ibid, p., 11

² *Bundahesh*, ibid, p. 147

³ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 127

⁴ Mas'udî, *Murûj al-Dhahab*, ibid, p. 221

⁵ Pîr Fîrûz, *D.G.H.*, p. 248

personnage qui nous est inconnu. Il le cite aux côtés d'Afrâsiyâb, un guerrier battu par Rostam. Ce personnage ne se trouve pas dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî. Le seul personnage qui est appelé parfois « Zand » dans le *Shâhnâmeh* est Jhendeh Razm, l'oncle maternel de Sohrâb qui a été accidentellement tué par Rostam qui n'était pas présent durant la première guerre de Rostam contre Afrâsiyâb.

Les autres hymnes sont consacrés au meurtre de Siyâwash. Certains d'entre eux citent directement le nom d'Afrâsiyâb comme le meurtrier et le bourreau de Siyâwash :

*« Mon frère Yâdigâr était la manifestation de Siyâwash
Il était monté sur sa monture noire fougueuse
Il tourna le dos et quitta l'Iran
Il était tué par le roi Afrâsiyâw »¹*

Il y a trois autres hymnes dans lesquels les poètes ne citent pas le nom d'Afrâsiyâb, pourtant, par leur contenu, il semble viser ce personnage en évoquant l'assassinat de Siyâwash :

*« Ils ont amené la lumière des yeux (Siyâwash)
Il a ordonné de le décapiter »²*

*« Ô Roi, manifeste Toi
Manifeste Toi (à partir) du trésor caché
Amène nous la Coupe de Chilltan
Cette obscurité nous rend aveugles
La clé du couvent de mages du monde caché ne servira pas les sceptiques
(Ô Roi) assemble le tribunal de Siyâ
Attrape le bourreau de Siyâwash »³*

*« Siyâwash est tombé entre les mains des bourreaux
Je suis celui qui dirige la guerre sainte »⁴*

¹ Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 608

² Hamza Khormâlî, *D.G.H.*, p. 60

³ Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 10

⁴ Sultân Sahâk, *D.G.H.*, p. 575

Le deuxième thème des hymnes sur le personnage d'Afrâsiyâb est la vengeance de Siyâwash. Le premier combat d'une longue série des guerres de cette vengeance commence à Espîjâb. Selon le *Shâhnâmeh*, Afrâsiyâb n'était pas présent durant la bataille d'Espîjâb. Pourtant dans l'hymne attribué à Pîr Hâtam Hamadânî, Afrâsiyâb est présent contre Rostam:

*« A Espîjâb, à Espîjâb,
La Cour de mon Roi s'installa à Espîjâb
Mon Roi était Key Kâwûs son visage fut comme le soleil
La guerre commença sous son ordre
Tahamtan se battit contre Afrâsiyâb
Dans les vallées et les montagnes »¹*

Un autre point remarquable dans ces hymnes est qu'Afrâsiyâb y est mentionné parfois comme le roi du pays de Roum et parfois roi des Turcs :

*« Le sang de Siyâwakhsh est (la cause de) la guerre
C'est le malheur pour le pays de Roum et pour Afrâsiyâw
Le cavalier mortel est dans le piège
Il n'y a aucun espoir pour lui, son époque est finie »²*

*« Il y a la tumulte pendant quatre siècles
Le sang de Siyâwakhsh est vengé à Roum »³*

*« (Quelqu'un est venu) pour venger le sang de Siyâwakhsh à Roum
Les Roumis n'arrivent pas à chevaucher devant sa majesté »⁴*

*« J'ai pris quelques flèches dans mon corps
J'ai vengé le sang de Siyâwakhsh contre les Turcs »⁵*

« Le sang de Siyâwakhsh coule à nouveau par la colère

¹ Pîr Hâtam Hamadânî, *D.G.H.*, pp. 257-278

² Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 19

³ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 11

⁴ *ibid*, p. 22

⁵ Darvîsh Îmâm Bayâmeî, *Daftar*, p. 1

On se bat au pays des Turcs »¹

La tradition yârsân reste silencieuse sur l'*essence* d'Afrâsiyâb. Il est évident qu'il est considéré comme le porteur d'une *essence* impure. Pourtant nous n'avons pas de précision sur l'identification de la nature de son *essence*.

¹ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 58

3) Shîdeh/Pashang

La présence de Shîdeh le fils d'Afrâsiyâb, dans le *Shâhnâmeh*, commence par l'histoire de Siyâwash quand ce dernier se rend au Tûrân et s'y installe. Il est considéré comme le fils à qui Afrâsiyâb confiait ses secrets.¹ En effet, selon le *Shâhnâmeh*, « son nom était Pashang, mais son père l'appelait Shîdeh (le brillant) parce qu'il ressemblait au soleil brillant ».² Son étendard est mentionné « un étendard noir »,³ ce que peut signifier qu'il était à l'ombre de son père et n'avait pas son propre drapeau puisque dans le *Shâhnâmeh* Afrâsiyâb possédait, lui aussi, un étendard noir.

Shîdeh joue le rôle de messenger d'Afrâsiyâb à qui il donne aussi de sages conseils. Lorsque l'armée d'Afrâsiyâb s'enfuit devant Rostam, il s'adresse à son père et lui dit que devant la force de Rostam on ne peut pas s'attendre de l'armée que la fuite et qu'il ne faut pas lutter contre la rotation du ciel.⁴

Ferdowsî parle aussi des qualités héroïques de ce personnage. Il se bat souvent au centre de l'armée d'Afrâsiyâb et parfois c'est à lui qu'Afrâsiyâb confie l'armée. Il s'est battu une fois contre Ashkesh,⁵ le héros iranien, mais s'était aussitôt enfuit.⁶ Pourtant il est considéré comme un homme fort qui n'avait son égal ni parmi les grands de l'armée, ni parmi les cavaliers du monde entier.⁷

La présence de Shîdeh dans le *Shâhnâmeh* se manifeste avec force au moment où Afrâsiyâb décide de se battre en personne contre Key Khosrow. Lorsque Shîdeh apprend que son père acceptera la lutte si Key Khosrow vient se battre, il s'adresse à Afrâsiyâb et lui dit qu'il a cinq fils qui se tiennent devant lui et qui ne resteront pas spectateurs dans cette affaire. Il apporte le message d'Afrâsiyâb à Key Khosrow et Shîdeh se propose d'aller se battre contre le roi d'Iran.

Les grands d'Iran pensent qu'Afrâsiyâb a choisi Shîdeh parce qu'il possède une clef pour ouvrir la porte du malheur. Ils s'opposent à la décision de Key Khosrow de se battre contre Shîdeh. Ils ne voulaient pas que l'on dise qu'il n'y avait personne parmi les Iraniens

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 127

² *ibid*, vol 4., p. 24

³ *ibid*, p. 32

⁴ *ibid*, vol. 3, p. 137

⁵ Son nom n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

⁶ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 259

⁷ *ibid*, vol 4., p. 24

pour combattre Shîdeh. De plus, si Shîdeh tombait entre les mains de Key Khosrow, c'était un grand de moins dans l'armée.¹

Ferdowsî donne aussi une autre image de Shîdeh. Il a une dimension spirituelle qui n'est souvent attribuée à des personnages turcs dans le *Shâhnâmeh*. Il le considère comme l'égal de Key Khosrow en stature et en bravoure. Un homme à l'esprit éveillé et à l'âme sereine, un brave de la race de Fereydûn, que jamais mère n'avait mis au monde un fils aussi vaillant.²

Pour cette raison, Key Khosrow décide de se battre contre Shîdeh qui est également son oncle maternel. Il est un héros digne de combattre au jour de la bataille. Par son pouvoir magique, Afrâsiyâb lui a forgé une armure qu'aucune arme ne pourrait transpercer cette cuirasse et ce casque. Il n'y a que ceux à qui Dieu a accordé la dignité royale qui puissent résister à Shîdeh et lui échapper dans le combat. Il est un héros qui ne daigne pas se mesurer avec n'importe qui pour ne pas déshonorer sa dignité et sa naissance.

Key Khosrow va donc à sa rencontre et ils se mettent en position de combat. Pourtant « le petit-fils de Fereydûn (Shîdeh) et le fils de Qobâd (Key Khosrow) sont deux combattants égaux en courage et en rang ». ³ Finalement Key Khosrow prend Shîdeh de sa main, le soulève et le jette rudement à terre. Il tire son épée et perce la poitrine de Shîdeh.⁴

Key Khosrow dit qu'il s'est battu contre Shîdeh parce qu'il ne voyait en Iran aucun cavalier, aucun homme qui aurait pu lancer son cheval dans la bataille, qui aurait voulu se mesurer à lui tout seul ou qui s'il s'était lancé dans le combat n'aurait pas finalement hésité. Tout homme sur qui ne reposait pas la dignité donnée par Dieu ou à qui les astres n'auraient pas souri, n'eût été dans la main de Shîdeh qu'une poignée de poussière. C'est la raison pour laquelle Key Khosrow l'a combattu en personne.⁵ Shîdeh, dit aussi Pashang, est un des rares personnages tûrânides dont il est fait l'éloge dans le *Shâhnâmeh*. Il possède parfois même un rang égal de Key Khosrow.

Dans les hymnes yârsân, le nom de Shîdeh est une fois mentionné. Dans un hymne attribué à Pîr 'Unvân Ka'beî, le poète parle d'un personnage qui s'appelait Shîdeh et il le cite à l'époque de Manûchehr en tant que le lieu par excellence de la manifestation de Mostafâ Dâwidân, l'archange de la mort :

« *A la demeure, à la demeure Jamshîd*

¹ *Shâhnâmeh*, vol 4., pp. 33-34

² *ibid*, p. 39

³ *ibid*, p. 35

⁴ *ibid*, p. 40

⁵ *ibid*, p 129

La Cour de mon Roi s'est installée à la demeure de Jamshîd
Il (Roi) était Manûchehr, la source de l'espoir
Jamshîd était Zarda Bâm
Il satisfait les besoins du monde
Il apprivoisa les animaux
Le secret des quatre corps et des sept corps était
Qobâd était Benyâmîn, le vizir, le témoin
Dâwid était Kâweh, le forgeron
Fereydûn était Rûchiyâr, le secrétaire
Shîdeh était Mostafâ, son visage était éclatant comme le soleil »¹

Cet hymne amène deux questions. D'abord, comme nous l'avons déjà souligné, la présence de Shîdeh dans le *Shâhnâmeh* commence par l'histoire de Siyâwash et il ne fait donc pas partie des personnages de l'époque de roi Manûchehr. Pourtant c'est une question qui ne pose pas problème dans le concept du temps cyclique accepté dans la doctrine yârsân par lequel l'essence des personnages se déplacent à travers les différents *vêtements transmissibles*.

La deuxième question est que Shîdeh demeure le seul personnage Turc qui possède une place parmi les détenteurs d'une *essence* pure, selon la doctrine yârsân. Il fait même partie des fameux *Haftan* en manifestant par son corps un des archanges principaux de la cosmologie yârsân. Ce point correspond à la personnalité de Shîdeh désigné dans le *Shâhnâmeh* l'égal de Key Khosrow qui était la manifestation de la Divinité elle-même sur terre.

De plus, l'expression de « soleil brillant » que le poète yârsân utilise pour ce personnage correspond à la mention du *Shâhnâmeh*.

¹ Pîr 'Unvân Ka'bei, S.S., p.78

4) Sorkheh

Selon le *Shâhnâmeh*, Sorkheh était l'un des fils d'Afrâsiyâb, son ami, le soutien de son armée et sa lune et s'il était prudent et diligent, personne n'oserait s'opposer à lui.¹ Pourtant, Sorkheh reste un personnage peu présent dans le *Shâhnâmeh*.

Il est désigné comme un brave qui est comme un cyprès au milieu d'un pré, qui sa poitrine ressemblait à celle d'un lion, son visage comme le printemps, et les boucles noires de ses cheveux dessinaient les roses de ses joues.² Il portait un étendard noir, comme celui de son père.³

Selon le récit de Ferdowsî, lorsque Afrâsiyâb apprend que Rostam s'était mis en marche pour venger Siyâwash, il choisit son fils Sorkheh parmi tous les braves et lui parle longuement de Rostam. Il lui dit que le seul homme qui soit son égal dans le combat est Rostam et qu'il doit prendre garde à lui. Puis il lui ordonne de choisir trente mille guerriers et d'aller rapidement à Sepanjâb (Espîjâb) à la rencontre de l'armée d'Iran. Il lui demande la tête de Farâmarz le fils de Rostam qui était aux commandes de l'avant-garde de l'armée de l'Iran.

Sorkheh se met en marche à la tête d'une armée et se dirige vers Espîjâb. Son armée rencontre celle de Farâmarz et elles se mettent en position de combat. Dès que le combat fut engagé, Sorkheh lâche la bride de son cheval et s'avance sur le champ de bataille. De l'autre côté, Farâmarz sort du centre de l'armée et se dirige vers Sorkheh, le frappe de sa lance, le soulève de selle et le tire vers lui. Sorkheh se jette de nouveau sur Farâmarz. Ce dernier étend la main et le saisit à la ceinture, l'enlève de selle et le jette à terre. Il le fait marcher à pied devant lui et l'emmène au camp iranien.⁴

Rostam à la tête de son armée arrive sur le champ de bataille et voit Sorkheh. Il ordonne qu'on l'emmène dans la plaine où les bourreaux l'attendent avec une épée et un vase..

Sorkheh supplie Rostam et lui que Siyâwash avait été son ami et que son cœur se désole de sa perte. Tûs aussi demande à Rostam de pardonner Sorkheh. Rostam refuse de le gracier et ordonne à son frère Zâvâreh de livrer Sorkheh aux bourreaux. Ainsi, sur l'ordre de Rostam, après lui avoir lié les mains, on lui coupe la tête comme avait été tué Siyâwash.⁵

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 234

² *ibid*, p. 236

³ *ibid*, p. 234

⁴ *ibid*, p. 235

⁵ *ibid*, p. 236

Sorkkeh est le premier personnage de renom turc tué pour la vengeance de Siyâwash. Son nom est une fois mentionné dans les hymnes yârsân. Cet hymne attribué à Pîr Hâtam Hamadânî, ne donne pas de détail sur Sorkkeh. Il parle de la guerre d’Espîjâb, de la destruction de l’armée de Sorkkeh et de Warâzâd par Farâmarz sans indiquer la mort de Sorkkeh :

*« A Espîjâb, à Espîjâb,
La Cour de mon Roi s’installa à Espîjâb
Mon Roi était Key Kâwûs son visage fut comme le soleil
La guerre commença sous son ordre
Tahamtan se battit contre Afrâsyâb
Dans les vallées et les montagnes
Ainsi Farâmarz tonna, comme un tonnerre
Il battit l’armée de Sorkkeh et celle de Warâza
Le sang des meurtriers (de Siyâwash)
Coula comme le fleuve de Parâw
Le corps de Siyâwash se réveilla
Et fut content par la grâce de mon Seigneur »¹*

¹ Pîr Hâtam Hamadânî, S.S., p. 71

5) Manîjheh

Une des histoires les plus connues du *Shâhnâmeh* est l'histoire de Bîjhan et Manîjheh, la fille d'Afrâsiyâb. Le récit commence par la mission de Bîjhan à la frontière du Tûrân pour tuer les sangliers. Il accomplit sa mission et se prépare à rentrer en Iran. Gorgîn, jaloux de cette réussite, lui prépare un piège en lui parlant du jardin de Manîjheh la fille d'Afrâsiyâb, qui est d'une rare beauté. Bîjhan se rend dans ce jardin et Manîjheh l'aperçoit de loin. Elle lui envoie sa nourrice qui lui demande son identité et sa race. Manîjheh l'invite alors dans sa tente.

Ils passent trois jours et trois nuits ensemble. Au moment du départ, Manîjheh ne peut se résoudre à renoncer à Bîjhan. Elle ordonne donc de mêler du miel à un breuvage qui devait le rendre insensible. Bîjhan boit ce breuvage et perd connaissance, il laisse tomber la tête. Manîjheh part dans son pays en emmenant Bîjhan endormi.¹ Elle le transporte secrètement dans son palais et lorsque Bîjhan se réveille il se retrouve dans le palais de Manîjheh situé près de celui d'Afrâsiyâb. Ils y restent jusqu'au moment où un esclave découvre la présence de Bîjhan et en informe Afrâsiyâb qui se met dans une grande colère et envoie son frère enchaîner Bîjhan et le jeter dans une fosse.

Afrâsiyâb ordonne aussi qu'on dévaste le palais de sa fille pour la dépouiller de ses biens. Il l'emmène près de la fosse où Bîjhan est retenu prisonnier.² Manîjheh, malheureuse, reste près de la fosse. Durant le jour elle mendie du pain et revient le soir près de la fosse et donne le pain à Bîjhan par le trou qu'elle avait percé.

Quelque temps plus tard, Rostam déguisé à la tête d'une caravane prend la route du Tûrân pour libérer Bîjhan. Ayant entendu parler de cette caravane, Manîjheh se rend auprès de Rostam et lui demande de l'aide pour Bîjhan. Rostam qui ne dévoile pas son identité la fait chasser. En même temps, il ordonne d'apporter à Manîjheh une abondante nourriture dans laquelle il cache discrètement son anneau afin que Bîjhan sache qu'il était là.³

Manîjheh emporte la nourriture et la donne à Bîjhan qui trouve l'anneau de Rostam. Il demande à Manîjheh de retourner à la caravane et c'est ainsi que Rostam lui révèle son identité. A la demande de Rostam, elle apporte du bois près de la fosse de Bîjhan. La nuit tombée, elle allume un grand feu et guide Rostam vers la fosse. Rostam libère Bîjhan et

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 166

² *ibid*, p. 174

³ *ibid*, p. 200

confie Manîjheh à Ashkesh et se rend ensuite, accompagné par les autres héros, au palais d'Afrâsiyâb pour le punir.

Manîjheh rentre en Iran avec Bîjhan, Rostam et les autres héros. Elle y est accueillie par Key Khosrow qui ordonne de préparer une fête et recommande à Bîjhan de ne jamais faire de peine à Manîjheh qui avait déjà tant souffert et lui souhaite une vie de bonheur avec sa femme.¹ C'est la dernière scène du *Shâhnâme* où paraît Manîjheh.

Le personnage de Manîjheh dans le récit de Ferdowsî a deux caractéristiques. D'abord sa magnifique beauté et ensuite sa grandeur morale. Ce sont en effet les caractéristiques de la plupart des femmes dans le *Shâhnâme*.

Manîjheh est un des rares personnages féminins que l'on retrouve dans la tradition yârsân. Son nom est mentionné dans un hymne attribué à Pîr Qobâd Dîwâneh. Le poète en parle comme la manifestation de Lazâ, à l'époque de Key Khosrow :

« *A la demeure du Bien-aimé, à la demeure du Bien-aimé
La Cour de mon Roi s' installa à la demeure du Bien-aimé
Il se manifesta dans le corps de Key Khosrow
Ses Chwâr Tanân se manifestèrent dans ces corps
Manîjheh était Lazâ, Bîjhan était Khûbyâr
Rostam était Hindû, Gorgîn était Shahriyâr* »²

Comme on le voit, Manîjheh est considérée comme la manifestation de Lazâ. Selon la tradition yârsân, Lazâ Khânim Jâf, était une des compagnes proches de Shâh Khoshîn.³ Elle est considérée, selon la tradition, originaire de Shâhrazûr mais elle vivait au Lorestân.⁴ Puisque la tradition yârsân ne parle pas de l'identité de l'essence de Lazâ, il nous est difficile d'identifier celle de Manîjheh. Le poète parle de Manîjheh/Lazâ qui fait partie du quatuor (*Chwâr tanân*) de l'époque de Key Khosrow. C'est un phénomène rare dans la tradition yârsân. Car habituellement le groupe de *Chwâr Tanân*, c'est-à-dire les quatre archanges, est composé d'entités masculines. Pourtant il est fort possible qu'elle soit considérée comme porteur de l'essence d'un archange en tant qu'hôte et que l'essence n'appartenait pas à la propre nature de Manîjheh/Lazâ. Selon la tradition yârsân, on le sait, les archanges de l'époque de Key Khosrow sont bien définis et à part Rostam, les autres personnages ne sont

¹ *Shâhnâme*, vol. 3, p. 213

² Pîr Qobâd Dîwâneh, *S.S.*, p. 64

³ *D.N.Y.*, p. 66/ *S.S.*, p. 24

⁴ *D.N.Y.*, p. 72

pas considérés comme la manifestation des archanges. Malgré cela, nous ne pouvons pas identifier l'*essence* de Manîjheh/Lazâ.

Chapitre 2 : Les individus non-iraniens

1) Dahhâk

Selon certains auteurs, les personnages mythologiques comme Fereydûn, Dahhâk et Kâweh ne sont pas des personnages réels. Il ne faut donc pas sonder l'histoire pour les identifier et trouver leurs dates et lieux de naissance. Ce sont des représentants d'une classe sociale.¹ Pourtant selon Coyajee, l'épopée de Dahhâk est un mélange de mythologie et d'histoire. La majesté sombre et calamiteuse de ce personnage vient de l'auréole des mythes mystérieux qui entourent sa personnalité.² Par contre, dans la tradition yârsân, Dahhâk, comme les autres personnages, apparaît sous la forme d'un personnage historique et réel.

Les hymnes sacrés yârsân ne donnent aucune information sur le lignage de Dahhâk de telle façon qu'on ne peut identifier son père. D'après les autres sources dans lesquelles cette figure est mentionnée, Dahhâk ou Ajhî Dahâk,³ est le fils d'Arvadasb, fils de Zîn Gâw, fils de Esbîr Afshang, fils de Tâz, fils de Feravâg, fils de Siyâmak. Du côté de sa mère, il est le fils de Odak, fils de Bayak, fils de Tem Bayak, fils de Ovoyakh, fils de Paîrî Ūr, fils de Voûr Vaesm, fils de Gadvîthû, fils de Dervaskân, fils de Ahrîman.⁴ Mais le *Shâhnâmeh* ne cite que son père appelé Mardâs. Vivant dans le désert, ce dernier était un grand roi juste et généreux. Un homme vertueux qui s'humiliait dans la crainte de Dieu.

Le nom de Dahhâk est un mot du genre masculin dans la langue avestique, qui celui qui le porte, se montre, tantôt en tant que créature mythologique et tantôt sous la forme des dragons.⁵ C'est le contraire de « gloire ». ⁶ Le mot indo-iranien le plus connu pour le dragon est « Ahî » en indien et « Ajhî » en avestique qui signifie « serpent » même si dans l'*Avesta* il signifie dragon aussi.⁷ Selon les Iraniens, Dahhâk était arabe et magicien.⁸ Il est le plus célèbre personnage qui symbolise le dragon.⁹

Dans le *Shâhnâmeh*, Dahhâk fils du roi Mardâs est un homme ambitieux, courageux mais aussi léger et sans souci. Il est appelé aussi Bîvarasp,¹⁰ car il possédait dix mille chevaux arabes aux brides d'or. Il n'est pas dès le début de la version racontée par l'auteur de

¹ Sa'îdî Sîrjânî, 'A. A., *Dahhâk-e Mârdûsh az Shâhnâmeh Ferdowsî*, Châpkhâneh Bahman, Téhéran, 1368/1989, p. 51

² Coyajee, J.C., « Ajhî Dahâk dar Afsâneh va Târîkh », dans *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran*, *ibid*, p. 219

³ pour plus de détail sur le mot, voir. Rastgâr Fasâî, M., *Farhang*, vol. 2, p. 652

⁴ *Bundahesh*, *ibid*, p. 149

⁵ Doostkhâh, J., "Âz va Niyâz, Do Div-e Gardan Forâz", dans *Hemâsey-e Irân*, p. 28

⁶ *ibid*, p. 32

⁷ Hosûrî, 'A., *Dahhâk*, Nashr-e Cheshmeh, Téhéran, 1378/1999, p.14

⁸ Mas'ûdî, *Murûj al-Dhahab*, *ibid*, p. 219

⁹ Rastgâr Fasâî, *Ejhdehâ dar Asâfî-e Iran*, Enteshârât-e Daneshgâh-e Shirâz, 1365/1986, p. 118

¹⁰ « Bîvar », en pehlevi signifie dix mille

Shâhnâmeh une figure maudite. Mais dans les hymnes yârsân il n'est jamais un personnage acceptable et dans les vers dans lequel son nom est mentionné il symbolise le « mal » et l' « obscurité », une obscurité fondée sur l'orgueil, comme le précise Darvîsh Begmorâd comme un point négatif qui caractérise la personnalité de Dahhâk :

« *L'orgueil de l'obscurité de Dahhâk* »¹

- *Premier épisode : rencontre avec Iblîs :*

Selon le *Shâhnâmeh*, un jour Iblîs se présente au palais de Dahhâk sous la forme d'un homme de bien. Il détourne le cœur du prince de la bonne voie et le jeune homme prête l'oreille à ses discours. Dahhâk, demande à Iblîs qu'il considère comme un homme avisé d'être son maître car son cerveau était vide de sagesse. En échange de ce service, Iblîs lui demande d'abord de faire un serment et ensuite il lui révélerait la parole de la vérité. Dahhâk lui fait le serment de se soumettre à ses paroles. Iblîs lui conseille d'éliminer son père et d'usurper son trône. D'abord, Dahhâk est réticent et lorsqu'il ne peut plus résister il tue son père. Après cet assassinat, Dahhâk monte sur le trône. Selon l'*Avesta*, il régnait à Kwirianta près de Babel. Selon Safâ, on peut comparer ce nom avec la ville actuelle de Kerend.²

La rencontre de Dahhâk avec Iblîs, représentant le « mal absolu », ne se trouve pas dans la tradition yârsân. Le personnage de Dahhâk d'après les hymnes n'est pas une figure qui était « bien », et qui a changé après sa rencontre avec Iblîs. Il portait et en porte pour toujours selon les hymnes l'*essence* du « mal ».

Les Yârsân, dont la doctrine religieuse fondée sur le dualisme et la guerre éternelle entre le bien et le mal, la lumière et le ténèbre, une caractéristique des religions de l'Iran pré islamique et qui se retrouve, sous une autre forme, dans la pensée shî'ite, ne racontent pas la rencontre de Dahhâk et d'Iblîs. Pourtant ce n'est pas à cause de ce dernier que Dahhâk devient le mal. Il est la source du « mal » et son « *essence* » symbolise le mal absolu .

- *Deuxième rencontre avec Iblîs :*

¹ Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 43

² Safâ, *Hemâseh Sorâyi dar Iran*, ibid, p. 456/ Kerend est une des principales villes, peuplée majoritairement par les Yârsân, dans la province de Kermanshah.

La deuxième fois qu'Iblîs s'approche de Dahhâk est sous la forme d'un jeune cuisinier. Il lui offre ses services en lui préparant des bons mets et de la viande. Le roi ne mangeait jusqu'alors que des légumes. Les repas préparés par Iblîs lui plaisent. Il dit à son cuisinier : Cherche ce que tu pourrais désirer et demande-le moi. Le cuisinier lui répond : Roi, puisses-tu vivre content et puissant à jamais. Mon cœur est plein d'amour pour toi, et te voir est tout ce que mon âme désire. Je n'ai qu'une chose à demander au Roi, bien que cet honneur soit au-dessus de moi ; c'est qu'il veuille permettre que je baise le haut de ses épaules et que j'y applique mes yeux et ma face. Dahhâk lui accorde sa demande. Iblîs le baise et il disparaît.

- *Les serpents du roi :*

*« Les douze enfants (fils) de Kâweh le forgeron
Il n'y en a un qui reste pour moi, ils ont égorgé les onze autres
Par le sabre tranchant, ils les ont déchirés
Ils ont apporté leur cervelle pour les serpents de Dahhâk »¹*

Cette scène est le pivot central du mythe de Dahhâk. C'est précisément après cette cérémonie qu'il devient la figure la plus maudite du *Shâhnâmeh* et celle de la mythologie du monde iranien. La figure de Dahhâk trouve sa personnalité dans le mythe cité. Selon le mythe raconté par l'auteur du *Shâhnâmeh*, un serpent noir sort de chaque épaule du roi qui cherche éperdument un remède.

On lui arrache les serpents noirs, mais ils repoussaient comme deux branches d'arbre sur les épaules du roi. Des savants-médecins s'assemblaient pour trouver une solution, personne ne savait remédier au mal.

Ces serpents noirs sur les épaules du roi qui repoussaient sans cesse symbolisent la continuité du mal dans le monde. Ainsi Dahhâk, porteur de ces serpents, devient une figure eschatologique dans la mythologie iranienne. Les serpents ne mangent que de la cervelle, la partie la plus importante du corps humain par laquelle l'être humain produit la pensée. Dans l'histoire de Dahhâk cette partie du corps humain est ôtée et détruite. La version symbolise la destruction de la pensée humaine par le symbole de la tyrannie qui est le roi injuste. Elle vise précisément la cervelle de la jeunesse, la partie productive de la société. Mais dans les hymnes

¹ Ces vers ne se trouvent pas dans les hymnes mis en écrits des Yârsân. Ce sont de kalâm d'un Maqâm qui est attribué à Bâbâ Nâwis, appelé aussi Bâbâ Nâwisi

yârsân, ces serpents ne se nourrissent pas seulement de la cervelle des jeunes gens, ils les empoisonnent aussi:

*« Je bois du poison, je bois du poison
Les serpents font couler du poison dans le cerveau
Même maintenant, j'ai le serpent ennemi avec moi
...
Jusqu'à quand devons-nous rester sans salut à cause de ces serpents
Jusqu'à quand serons-nous prisonniers de leur poison
...
Jusqu'à quand resterons-nous sans abri
Nous avons à nous plaindre de Dahhâk, le tyran sanguinaire »*¹

Une fois la cervelle empoisonnée par le poison coulé par les serpents, la société est prisonnière sans salut et sans abri. Et même si la partie reproductive de l'être humain ne serait pas soustraite, elle est empoisonnée et ne pourra atteindre le salut.

Les serpents noirs sont mêlés à la personnalité de Dahhâk. Ce sont des symboles placés sur les épaules par lesquels le roi tyran gagne sa force, comme l'indique Darvîsh Shâh Redâ Kerendî :²

*« Deux vengeances de deux grandes meurtres injustes
Sont sur mes épaules comme la force de Dahhâk »*

Cette source de la force du « mal » est aussi identifiée au « loup », animal reconnu dans la société où est né ce mythe. Cet animal est indiqué comme l'essence de Dahhâk :³

*« L'essence de Dahhâk est dénuée d'une gorgée
Mon loup est distrait comme un cadavre
Ce loup mordant est l'essence de Dahhâk »*

¹ Sâwâ, *D.G.H.*, pp. 174-5

² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 121

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 123

Nous avons dans ces hymnes un autre animal qui symbolise aussi le « mal » qui accompagne le roi maudit. Le roi porteur de cette *essence* est lui-même prisonnier de ses serpents. Il n'est pas seul dans ce cas : quiconque porte une *essence* mal en est le prisonnier :¹

« Ton esprit est prisonnier de deux serpents

Comme Dahhâk qui est faible entre les mains des hommes astucieux »

Les poètes yârsân nous donnent la solution pour se débarrasser de ces serpents. Pour cela, ils reviennent sur les concepts mystiques et pratiques du soufisme : la purification de l'âme. Si l'on parvient à se purifier nul besoin d'avoir peur du « mal » :²

« Je jure sur le Protecteur d'amour que j'ai purifié mon cœur

Je n'ai pas peur des serpents de Dahhâk »

Grâce à la purification chaque être humain pourra se débarrasser, d'abord des ses propres serpents intérieurs, et ensuite des serpents de la tyrannies.³ En effet, comme on vient de le voir, il y a, dans les hymnes yârsân deux aspects qui se sont mêlés. Pour pouvoir se libérer de l'aspect social du « mal », il faut d'abord se libérer en purifiant son âme. Il semble que l'on revienne ici au concept central du « *Jihâd akbar* », la guerre sainte majeure contre soi-même et celui du « *Jihâd asghar* », guerre qui se mène contre l'ennemi extérieur, présent chez les soufis.

- *Troisième rencontre avec Iblîs et son remède :*

Dans le *Shâhnâmeh*, quand les savants de la cour de Dahhâk sont incapables de trouver une solution pour éliminer les serpents qui continuent de pousser sur les épaules du roi, Iblîs se présente pour la troisième fois devant Dahhâk. Cette fois sous la forme d'un savant-médecin qui lui conseille de laisser les serpents en vie et de leur servir de la nourriture. Il lui dit aussi que pour les apaiser il faut leur donner à manger de la cervelle d'homme qui pourrait un jour les faire mourir.

¹ Darvîsh Tahmâs Gahwâreî , *Daftar*, p. 4

² Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 5

³ le concept de la purification est un concept central qui fonctionne dans tous les courants mystiques et ésotériques. Pour plus de détails voir : Kubrâ, Najm al-Dîn, *La pratique du Soufisme*, ibid

Cet épisode de la vie de Dahhâk non plus ne se trouve pas dans les hymnes yârsân car comme nous l'avons dit Dahhâk n'était pas tombé dans le piège d'Iblîs puisqu'il est lui-même Iblîs et magicien.¹

- *Dahhâk, roi de l'Iran pour mille ans :*

L'Iran est dans de grands tumultes, son roi Jamshîd avait perdu la *grâce* divine et était tombé dans la tyrannie et la démence. Les Iraniens qui avaient arraché de leur cœur l'amour qu'ils portaient pour le roi Jamshîd se retournent vers Dahhâk. Après lui avoir rendu hommage comme leur maître, ils lui confèrent le titre de roi de l'Iran. Dahhâk vient donc en l'Iran pour le couronnement. Il rassemble une forte armée et regarde vers le trône de Jamshîd qui s'enfuit en laissant le trône et la couronne à Dahhâk.

Le règne de Dahhâk, d'après le mythe, dure mille ans. C'est sans doute la période la plus stigmatisée de l'histoire mythologique de l'Iran. Car pour nourrir les serpents noirs du roi le cuisinier amenait chaque nuit dans le palais du roi, deux jeunes gens, tantôt d'humble naissance tantôt de noble origine pour préparer le remède de Dahhâk. Il les tuait, arrachait leurs cervelles et en faisait la nourriture des serpents.

Il faut ici souligner que le roi Jamshîd n'est pas le seul à perdre la *grâce* divine ; celle-ci quitte le peuple entier. Les Iraniens se tourment vers le symbole du « mal », ils choisissent le « mal absolu » parce qu'ils ne sont plus « purs », ils n'ont plus la « *grâce* ». Chacun va garder la trace de cette période jusqu'à son dernier vêtement transmissible :

*« Ô Lâchîn, tu es dans le dernier vêtement transmissible
(tu portes) La trace de la chaîne de Dahhâk sur le corps »²*

- *La race des Kurdes :*

Le *Shâhnâmeh* continue à raconter l'histoire de Dahhâk à travers deux figures qui sont inconnues dans les hymnes yârsân. Selon l'auteur du *Shâhnâmeh*, il y avait dans le pays deux hommes purs et nobles : Armâil le pieux et Garmâil le clairvoyant. Ces deux hommes réussissent à s'introduire auprès de Dahhâk en tant que cuisiniers dans le but de sauver les

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 130

² Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 28

jeunes gens. Ils tuent un des deux jeunes puisqu'ils n'avaient pas le moyen de faire autrement, puis ils prennent la cervelle d'un mouton qu'ils mêlent à la cervelle de l'homme. De cette manière tous les mois ils sauveront trente jeunes gens. Lorsqu'ils avaient rassemblé deux cents jeunes, ils leur donnent un troupeau et les envoient vivre dans la montagne. Selon le *Shâhnâmeh*, ce sont ces jeunes gens qui sont à l'origine de la race des Kurdes qui ne connaissent pas d'habitation fixe, qui vivent sous la tente et qui ne craignent pas Dieu.

Les Kurdes rejettent cette origine mythique et lui préfèrent celle qui les ferait descendre directement de Kâweh le forgeron par son fils échappé des mains du tyran Dahhâk.

- *Le rêve de Dahhâk :*

Une nuit, Dahhâk endormi voit en rêve sortir de l'arbre royal trois guerriers. Deux d'entre eux étaient âgés et le troisième était plus jeune dont la taille était tel un cyprès, le visage était celui d'un roi, sa ceinture et sa marche convenaient à un prince. Il tenait dans la main une massue à tête de boeuf. Il s'approche de Dahhâk et le frappe de sa massue sur le front, l'enroule ensuite de la tête aux pieds de sa couronne. Il lie les deux mains avec de la corde à les rendre durs comme la pierre et place un joug sur le cou de Dahhâk. Il l'humilie, le tourmente par le feu, lui verse de la terre sur le corps et le transporte sur le mont Damâvând.

Dahhâk se met donc à la recherche de l'enfant qu'il a vu dans son rêve. Il trouve le père de l'enfant, puis la vache qui le nourrissait et les tue tous les deux, mais il ne trouve pas l'illustre enfant Fereydûn.

- *L'appui à la domination de Dahhâk :*

Un jour Dahhâk convoque les grands de tous les pays pour qu'ils appuient sa domination. Il demande leur aide pour renforcer sa milice et rassembler une armée où se mêleraient hommes et dîvs. Il leur demande aussi de déclarer qu'il n'a semé que du bien et n'a prononcé que des paroles de vérité et n'a jamais enfreint la justice. Par peur du roi, les grands de tous les pays certifient cette déclaration.

- *Dahhâk et Kâweh le forgeron :*

C'est avec Kâweh le forgeron dans le récit de Dahhâk que débute le déclin et enfin la chute du tyran. Selon le *Shâhnâmeh*, quand la déclaration est certifiée par l'assemblée des

grands, on entend à la porte du roi le cri d'un homme qui réclamait justice. Dahhâk appelle cet homme qui se plaignait d'oppression et il le place devant l'assemblée des grands. Le roi lui demande de raconter ce qui s'est passé et de nommer celui qu'il a fait tort. Kâweh lui répond en disant qu'il y a longtemps que roi exerce sur lui, sa tyrannie, et qu'il avait dix-sept fils et il n'en lui reste qu'un. Et que les vassaux du roi l'ont prit aussi afin de le tuer et ôter la cervelle comme ses autres fils, pour les serpent du roi. Dahhâk libère le fils de Kâweh en lui demandant de confirmer la déclaration d'assemblée. Kâweh lit la déclaration et refuse de la confirmer et accusant tous ceux que l'avaient fait et en prenant son fils, il sorte du palais du roi.¹

- *La fin de l'histoire de Dahhâk :*

Selon le *Shâhnâme*, Fereydûn met fin au règne de Dahhâk. Après avoir conquit le pays, il bat l'armée de Dahhâk. Cet événement est clairement indiqué dans les hymnes yârsân et correspond à l'histoire racontée dans le *Shâhnâme* :²

*« Moi et Yâdigâr, nous fûmes coalisé
Yâdigâr s'assit sur le trône
Il était Jamshîd et réunit le Jam
J'étais Fereydûn, j'eus la massue à la main
Je battis l'armée de Dahhâk »*

Fereydûn trouve le roi maudit et le frappe de sa massue à tête de taureau et lui brise son casque :

*« J'ai vu Dahhâk dans son sang, comme roi (qui était dans le sien)
Il faut voir (changer) le vêtement transmissible »³*

Mais dans un hymne, attribué à Bâbâ Bozorg celui qui frappe Dahhâk avec sa massue n'est pas Fereydun mais Kâweh :

« Mon Roi est apparu, mon Roi est apparu

¹ Nous avons vu les différences de la version de *Shâhnâme*, et celle qui est racontée dans les hymnes yârsân, dans la partie consacrée à « Kâweh le forgeron ».

² Shâh Ibrâhîm, *D.G.H.*, p. 607

³ Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar*, p. 5

*Mon Roi est apparu pour ranger le monde
A l'ordre de mon Seigneur, Kâweh est venu
Il a écrasé Dahhâk par le coup de massue à tête de boeuf»¹*

En effet, celui qui frappe Dahhâk porte l'essence guerrière :

*« L'essence guerrière est le coup qui fera tomber Dahhâk
Il est le tueur des sceptiques
Ô Valî, la promesse de la Cour royale est sûre
Les méchants seront prisonniers, les élites seront libérées »²*

Cette action par laquelle le roi perd son trône et sa couronne est tellement importante que certains poètes yârsân l'identifient avec le « frappeur » :

*« Dieu est au-delà, Il m'a ouvert sa Cour
Par la force du secret divin
C'était moi, celui qui a battu Dahhâk
J'ai détruit son fondement »³*

*« Nous sommes ceux qui ont frappé Dahhâk
Nous sommes le fouet à la main de Emir »⁴*

*« J'ai le signe de l'essence
J'ai le signe de l'essence de l'haine de Dâwid
Je suis les piliers de la roue sur laquelle le monde se fait tourner
Nous sommes ceux qui massacrent Dahhâk le sceptique »⁵*

Ce n'est pas un combat entre deux corps, deux êtres, il s'agit d'une guerre entre deux essences :

¹ Bâbâ Bozorg, *D.N.Y.*, p. 86

² Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 27

³ Darvîsh Joza, *Daftar*, p. 30

⁴ Darvîsh Teymûr Bânyârânî, *Daftar*, p. 26

⁵ Darvîsh Lâchîn, *Daftar*, p. 114

« Mon essence est le destructeur de tous les Dahhâk »¹

L'essence qui pourra tuer Dahhâk et détruire son essence est composée de trois essences : celle de Pîr Benyâmîn, de Dâwid et de Pîr Mûsî qui se mêlent, selon la tradition, à l'époque de Seyyed Brâka :

*« Trois, les trois torches sont mon essence
Les trois qui sont la mort du Dahhâk »²*

Dans le *Shâhnâme* Kâweh n'est pas mentionné en tant que guerrier et celui qui frappe Dahhâk. Il ne fait jamais la guerre. Dans la version du *Shâhnâme* quand Fereydûn retrouve Dahhâk, Kâweh n'est pas présent. Par contre, l'hymne attribué à Bâbâ Bozorg donne une autre version de récit. Il semble que l'importance de Kâweh dans la culture populaire kurde, ait pu avoir un rôle sur cette version. La mythologie kurde veut peut-être que celui qui abat le « mal absolu » soit Kâweh.

Dahhâk malgré la gloire qui portait Fereydûn reste en vie. Quand Fereydûn le frappe, Soroush était apparu et lui avait dit : « Ne frappe pas, car son temps n'est pas venu ». Il ordonne alors de l'enchaîner dans la roche où ses amis et ses vassaux ne pourront pas pénétrer jusqu'à lui. Fereydûn amène Dahhâk sur le mont Alborz et l'enchaîne dans un couloir étroit, une caverne dont on ne peut voir le fond. Nous retrouvons la même scène, dans la version racontée dans les hymnes, mais avec l'absence du Soroush :

*« J'ai vu Dahhâk, capturé
J'ai vu l'aigle royal, Benyâmîn, le sang à sa main »³*

Dans la tradition littéraire yârsân, la capture de Dahhâk est décrite comme la réalisation de la « justice » et la caverne où se trouve Dahhâk symbolise la faiblesse et la misère :

*« J'ai vu la force
J'ai vu comment la justice est rendue par la force
J'ai vu Dahhâk, capturé en fer »¹*

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 127

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 176

³ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 120

« Il y a des moments où je suis dans la réunion spirituelle du monde

Il y a des moments où je suis comme Dahhâk, tombé dans le puits de la misère »²

« J'étais misérable comme Dahhâk, mes pieds en fer »³

« Dahhâk, celui qui est battu, le misérable »⁴

La chute de Dahhâk apporte la joie et l'espoir même s'il reste en vie. C'est la bonne nouvelle promise qui éclate chez les Yârsân comme le précise l'hymne attribué à Darvîsh Shîrkhân Kerendî :

« Il prend la poignée de l'épée de la haine

C'est le moment de la promesse de vengeance des meurtriers

Je suis la joie de la bonne nouvelle qui s'éclate après Dahhâk

Je suis la flèche noire, pourquoi devais-je avoir peur »⁵

Dans la mythologie iranienne, Dahhâk symbolise l'une des pires figures, celle du serpent. Il est lié à cet animal par des différents aspects. D'abord, il est identifié comme un serpent-dragon surnaturel, destructeur du monde, etc. De plus, il a deux serpents sur ses épaules qui proviennent du baiser d'Ahrîman. Le serpent dans la mythologie iranienne est le symbole d'Ahrîman et quand ce dernier veut se manifester dans un corps, il s'installe dans le corps d'un serpent.⁶

Un des événements stupéfiants et mystérieux, dans le mythe de Dahhâk qui peut être explicable du point de vue symbolique et mythologique est précisément qu'il reste en vie. Fereydûn, le héros vainqueur, ne le tue pas. En effet, Dahhâk est un symbole eschatologique, il symbolise le « mal absolu ». Il reflète l'essence et la source du mal dans le monde. S'il meurt, le mal disparaîtra ce qui est impossible car le moment n'est pas encore arrivé.⁷ Il trouvera sa fin, à la fin des Temps et c'est au jour de la résurrection qu'il sera battu :

¹ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 91

² Darvîsh Begmorâd, *Daftar*, p. 27

³ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 56

⁴ Darvîsh Gholâm, *Daftar*, p. 37

⁵ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar* p. 76

⁶ Voir, Kazzâzî, *Mâz hây-e Râz*, *ibid*, pp.10-17

⁷ *ibid*, pp.41-43

*« Le Pîr qui fait peur, le meilleur archer
La guerre contre roi le Dahhâk est sa résurrection »¹*

Dahhâk portera la même essence celle du mal absolu même s'il change son vêtement transmissible :

*« Ô gens, sachez que le roi Dahhâk
Il a le même vêtement transmissible, son essence est impure »²*

Il demeure toujours comme un objet de « chasse » pour le porteur de l'essence du « bien » :

*« Je suis le sommet du mont Qâf, ma force est comme une inondation
Ma chasse est Dahhâk l'opresseur »³*

Parmi les hymnes yârsân, nous trouvons paradoxalement des morceaux de vers dans lesquels le poète se proclame manifestement le « porteur de l'essence de Dahhâk », « le loup terrible », « le dragon gigantesque », « le bourreau qui faisait couler le sang ». Il s'agit ici d'hymnes attribués à Darvîsh Shîrkhân Kerendî. Il est considéré comme l'un des fameux trente-six poètes du « couvent de Seyyed Brâka » et l'un de ses *Chilltan*. Le contenu et le concept des vers cités par ce poète peuvent être expliqués par la nécessité de l'existence du « mal » aux côtés du « bien ». En effet, tant que le monde existera ces deux forces fonctionneront en se complétant l'une et l'autre. C'est précisément la raison par laquelle Dahhâk doit rester en vie, sinon ce sera la fin du monde. Il s'agit là de la philosophie du déterminisme à la base de la doctrine yârsân. Voici les hymnes de Darvîsh Shâh Redâ Kerendî :

*« Ô les fidèles, j'étais Dahhâk
J'étais la grandeur du déterminisme de l'oppression du Dahhâk
Par le grain de l'essence, j'étais pur
Dans le corps, j'étais le dragon gigantesque »¹*

¹ Darvîsh Molla Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar*, p. 17

² Maqâm attribué à Bâbâ Nâwis

³ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 23

*« Je suis le loup terrible
Au moment nécessaire, je suis le loup terrible
Je suis le tumulte de la guerre, je suis la guerre mondiale »²*

*« Le terrible, c'était moi le terrible
Le cavalier unique et terrible, c'était moi
Le porteur de l'ordre d'Unique, c'était moi
Le bourreau qui faisait couler le sang, le roi Dahhâk, c'était moi »³*

En effet, il ne faut pas oublier que dans le Shâhnâmeh, Zâl le symbole de la sagesse, s'est marié avec une descendante de Dahhâk et que Rostam, l'incarnation de Pîr Benyâmîn dans la tradition yârsân, était un descendant de Dahhâk et il en était fier quand il parlait de sa race à Esfandiyâr.⁴

¹ Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 23

² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 45

³ *ibid*, p. 80

⁴ voir « Rostam » dans ce même travail

2) Mehrâb

Mehrâb, l'homme altier, riche et généreux qui avait l'esprit d'un homme prudent et la volonté d'un homme puissant. Il était, selon le *Shâhnâmeh*, de la famille de Dahhâk et tout le pays de Kâbol lui appartenait. Il payait chaque année tribut à Sâm car il ne pouvait pas lutter contre lui.

La présence de Mehrâb dans le *Shâhnâmeh* commence par l'arrivée du jeune Zâl à la frontière de pays de Mehrâb. Ayant su que le fils de Sâm était arrivé dans son pays, Mehrâb se met en route pour l'accueillir. Zâl rencontre Mehrâb. Il l'observe et son aspect lui plait et son cœur s'attache à lui. Mehrâb invite Zâl dans son palais même s'il le considère un « mécréant ».¹

Le récit de Ferdowsî se poursuit par l'histoire d'amour entre Zâl et Rûdâbeh, la fille de Mehrâb qui s'opposait à leur mariage car il ne voulait pas se battre contre le roi Manûchehr et Sâm. Dès le mariage prononcé à la suite de l'accord du roi et celui de Sâm, Mehrâb devient un personnage important parmi les grands d'Iran. Il arrête l'armée des Turcs envoyée par Afrâsiyâb. Il est aussi présent dans l'armée du roi Key Qobâd.² Il est cité comme le maître de Kâbol chef des armées du roi plein de gloire et de prudence, « le quatrième » dans l'armée d'Iran par sa grandeur.³

L'aspect le plus remarquable du personnage de Mehrâb dans le *Shâhnâmeh* est sa « croyance » et il est issu de Dahhâk. Selon le *Shâhnâmeh* « tous le traitent comme un adorateur des dîvs, et leur langue s'était refusée à le louer parce qu'il ne suivait pas la même loi et la même voie ».⁴ Ferdowsî ne donne pas le nom du père de Mehrâb, mais il dit que Dahhâk était son grand-père et que le cœur du roi Manûchehr était plein de colère contre eux.⁵ Par contre, Ferdowsî souligne aussi que quoiqu'il ne soit pas l'égal de Zâl en rang et quoiqu'il soit un rejeton de la race du dragon (Dahhak), il est puissant et brave.⁶

Il est clair que malgré ces reproches, Mehrâb était de noble race. Il était le grand-père de Rostam et comme nous avons déjà souligné ce dernier en était fier. Quand Rostam s'adresse à Esfandiyâr, il lui dit que sa mère était la fille de Mehrâb qui faisait prospérer le pays du Sind

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 212

² *ibid*, p. 321

³ *ibid*, p. 326

⁴ *ibid*, p. 212

⁵ *ibid*, p. 225

⁶ *ibid*

et dont le cinquième aïeul était Dahhâk, qui a porté sa tête plus haut que tous les rois de la terre.¹

Par les citations de Ferdowsî, nous avons une idée de la « religion » que pratiquait ce personnage. Il est certain que la haine des Iraniens à l'égard de Mehrâb n'était pas la race à laquelle il appartenait et qui remontait à Dahhâk. Quand Sâm vient à Kâbol pour voir son petit-fils Rostam, ils organisent une fête. Mehrâb avait bu beaucoup du vin et ne voyait plus personne que lui-même. Il dit donc : « Que m'importe Zâl et Sâm ou le roi avec sa couronne et sa majesté. Moi et Rostam et mon cheval et mon épée, aucun nuage n'osera jeter sur nous son ombre. Je vais faire revivre les usages de Dahhâk, je convertirai en musc la terre sous mes pieds ». ² Ces paroles démontrent qu'il existait une autre religion disparue qui n'était pas celle que pratiquaient les Iraniens que Mehrâb souhaitait faire revivre.

Shahbazi reprend l'idée de Spigel sur la religion de Mehrâb roi de Kâbol qui était un descendant de Dahhâk. Selon lui Mehrâb était un idolâtre, probablement un bouddhiste.³

La tradition yârsân parle d'un « Commandant de Kabul » sans préciser le nom du Mehrâb. Pourtant le seul personnage du *Shâhnâmeh* qui est désigné comme le commandant de Kâbol est Mehrâb. Il semble que le poète yârsân qui se déclare l'incarnation du commandant de Kâbol ne visait que Mehrâb :

« Ô Roi, tous ces gens étaient moi

Ô mon Roi, tous ces vêtements transmis étaient moi

*Le commandant furieux et criant du Kabul, c'était moi »*⁴

Pourtant il n'est pas possible d'identifier l'essence de Mehrâb dans la tradition yârsân. Car le poète, s'il le déclare commandant de Kâbol, ne révèle pas l'identité de son essence. Mais comme le poète de cet hymne fait partie du groupe de *Chilltan* de la période *Yerî Tanî*, Mehrâb est aussi placé parmi ce fameux groupe de *Chilltan*.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 316

² *ibid*, vol. 1, 269

³ Shahbazi, Sh., « Rudaba », *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>

⁴ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, pp. 69-70

3) Tahmîneh

Tahmîneh, la fille du roi de Samangân, est un personnage marginal dans le *Shâhnâmeh*. Pourtant elle est la seule femme que Ferdowsî désigne comme l'épouse de Rostam. Et comme dans la quasi-majorité des récits du *Shâhnâmeh*, Rostam rencontre cette femme, qui n'est d'ailleurs pas de la même race que lui, dans un pays étranger.¹

Selon le *Shâhnâmeh*, quand Rostam, à la recherche de son cheval, arrive à Samangân et passe la nuit dans le palais du roi, Tahmîneh accompagnée d'une esclave se rend dans la chambre où Rostam dormait. Rostam se réveille et aperçoit Tahmîneh voilée au visage de lune. Le *Shâhnâmeh* la décrit une femme belle et parfaite : « Tu aurais dit qu'il n'y avait en elle rien de terrestre ».²

Rostam demande le nom de cette femme et veut savoir ce qu'elle cherchait dans la nuit sombre. On lui dit qu'elle est Tahmîneh, la fille unique du roi de Samangân, née de la race des lions et des léopards, qu'aucun des princes de la terre n'est digne d'elle et qu'il y a peu des femmes qui lui ressemblent sous le ciel. On lui dit qu'ayant entendu la bravoure de Rostam elle était tombée amoureuse de lui et lorsqu'elle avait appris l'arrivée du Rostam, elle était venue lui déclarer son amour. Tahmîneh insiste : « Dieu t'a fait demeurer dans cette ville ».³

Tahmîneh, telle que mentionnée dans le *Shâhnâmeh*, est une épiphanie de la beauté divine. Pourtant les hymnes yârsân ne mentionnent pas cette beauté. Contrairement à la littérature mystique persane qui utilise la beauté féminine comme un thème à travers lequel l'homme aurait accès au divin, les hymnes yârsân n'utilisent pas le thème de l'amour terrestre comme un moyen d'accès au divin.⁴

Elle dit à Rostam : « Dieu me permettra peut-être qu'il me naisse un fils, qui deviendra comme toi ».⁵ Elle lui promet aussi de retrouver Rakhsh. Rostam demande au roi la main de sa fille et l'épouse. Le lendemain après avoir retrouvé son cheval, il quitte Tahmîneh et retourne dans son pays. Avant de la quitter, Rostam donne à Tahmîneh un onyx qu'il gardait sur son bras disant : si elle met une fille au monde, attache-le aux boucles de ses cheveux, mais si elle met un fils au monde, attache-le à son bras.

¹ Vali, V., « Zan dar Adabiyât-e Hemâsî Iran », dans *Hayât-e Ejtemâ'î Zan dar Târikh-e Iran*, vol. 1, Qabl az Islam, Bakhsh-e Avval, Enteshârât-e Amîr Kabîr, Téhéran, 1369/1990, p. 176

² *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 51

³ *ibid*, p. 52

⁴ voir, Lory, P., Amir-Moezzi, M.A., « Majnûn et Leylâ » de l'amour de la femme à celui du divin, dans : *Le Féminin Spirituel, les vivants et les dieux*, Michel Cazenave (éd.), Radio France, 2001, pp. 89-98

⁵ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 51

Tahmîneh donne naissance à un fils et lui donne le nom de Sohrâb. Il ressemblait à Rostam comme Tahmîneh le souhaitait. A l'âge de dix ans nul ne pouvait lutter contre lui. Il demanda à sa mère de lui révéler sa race et Tahmîneh lui dit qu'il est le fils de Rostam le héros. Puis elle montra à son fils une lettre, trois rubis et trois bourses d'or que Rostam lui avait envoyés à la naissance de Sohrâb.

Dans le *Shâhnâmeh*, Tahmîneh est absente dès que Sohrâb part pour combattre les Iraniens. Lorsqu'elle apprend que son fils avait été tué par Rostam qui lui avait transpercé le cœur avec son poignard, elle perd la raison. Elle se frappe la poitrine, se déchire la robe, des larmes de sang inondent ses joues et elle tombe à terre. Elle prend l'épée de Sohrâb et coupe le crin et la queue des chevaux de son fils, dévaste le palais et détruit tout. Enfin, elle se revêt un vêtement bleu et pleure jour et nuit. Tahmîneh survit un an à la mort de Sohrâb et elle meurt de douleur. Son âme rejoint celle de son fils.¹

Malgré la peu présence de la figure de Tahmîneh dans les hymnes yârsân, elle y occupe une place importante. Elle est citée comme l'épouse de Pîr Benyâmîn qui se manifeste en Rostam. Elle fait un mariage céleste avec Rostam sur l'ordre du Roi et se purifie en buvant ce vin paradisiaque qui est le mariage. Comme nous l'avons déjà souligné, le mariage de Rostam et Tahmîneh est sacralisé dans les hymnes yârsân. Cet aspect correspond à la phrase de Tahmîneh qui disait à que c'est Dieu qui a fait demeurer Rostam à Samangân :

*« A Samangân, à Samangân
La Cour de mon Roi s'installa à Samangân
Sur l'ordre de mon Roi, Maître des sincères
Pîr de tous les maîtres, Benyâmîn, se manifesta dans le corps de Rostam
Il se maria avec Tahmînah
Ils burent le vin du mariage céleste
Ce vin les purifia
Et (mon Roi) examina Rostam avec l'Essence de Benyâmîn »²*

Nous ne pouvons pas identifier l'Essence de Tahmîneh. Les hymnes ne mentionnent pas cet aspect de son personnage. Son nom est indiqué sans plus de détails sur son identité.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 108

² Pîr Safar Qalâjaï, *D.G.H.*, p. 254

4) Warâzâd

Dans le *Shâhnâmeh*, Warâzâd, le commandant turc, roi de Sepîjâb, entre en scène pendant la première guerre de la vengeance de Siyâwash. En effet, il est un personnage marginal dans le récit de *Shâhnâmeh*, mais on le retrouve dans les hymnes yârsân. Ce point nous semble intéressant. Car dans le *Shâhnâmeh* parmi des héros de pays de Tûrân, il existe des figures plus importantes et plus présentes que celle de Warâzâd, et pourtant les hymnes yârsân n'en parlent pas. Il est peut-être cité dans les hymnes parce qu'il est le premier commandant turc tué pour la vengeance de Siyâwash et le processus de la vengeance commence par la guerre entre lui et Farâmarz, fils de Rostam.

Selon le *Shâhnâmeh*, Warâzâd brillait au milieu des héros comme une perle d'une belle eau. Il est à la tête d'une armée de trente mille hommes, armés d'épée. Quand il voit l'avant-garde de l'armée d'Iran commandée par Farâmarz, il fait demander la raison de l'arrivée de cette armée dans son pays. Il donne aussitôt l'ordre à son armée de se mettre en position et de bander les arcs. Cette étape marque le début de la série de guerres de la vengeance de Siyâwash.

Pendant le combat, Farâmarz serre sa lance et frappe Warâzâd à la ceinture. Il lui brise sa cuirasse, le jette à terre et lui tranche la tête ; sa tunique est couverte de sang. Farâmarz dit : « Voici les prémices de la vengeance, on a semé la haine et on recueille la guerre ». Il déclare ouverte la porte de la vengeance et de la guerre. ¹

Comme nous avons déjà dit Warâzâd est un des personnages très peu présents du *Shâhnâmeh*. Pourtant il se trouve une fois dans les hymnes yârsân. Le seul hymne dans lequel le nom de Warâzâd est cité évoque cette guerre qui a eu lieu à Espîjâb, le royaume de Warâzâd. L'histoire correspond exactement à celle racontée par Ferdowsî :

« A Espîjâb, à Espîjâb,

La Cour de mon Roi s'installa à Espîjâb

Mon Roi était Key Kâwûs son visage fut comme le soleil

La guerre commença sous son ordre

Tahamtan se battit contre Afrâsyâb

Dans les vallées et montagnes

Ainsi Farâmarz tonna, comme un tonnerre

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, pp. 232-233

*Il battit l'armée de Sokheh et celle de Warâzad
Le sang des meurtriers (de Siyâwash)
Coula comme le fleuve de Parâw
Le corps de Siyâwash se réveilla
Et il fut content par la grâce de mon Seigneur »¹*

¹ Pîr Hâtam Hamedânî, S.S, p. 71

5) Ashkbûs

Le combat de Rostam contre Ashkbûs est un des épisodes le plus connu du *Shâhnâmeh* de Ferdowsî. C'est un des rares combats durant lequel Rostam se bat à pied sans amener son destrier Rakhsh sur le champ de bataille.

Selon le *Shâhnâmeh*, Ashkbûs était un brave de Kûshân venu aider l'armée turque à la demande d'Afrâsiyâb. Il provoque les Iraniens espérant tuer celui qui se mesurerait à lui. Rohhâm fils de Gûdarz va à sa rencontre et se met en position de combat. Ne pouvant résister à Ashkbûs, il tourne le dos et s'enfuit. A la vue de Rohhâm fuyant, Tûs le commandant de l'armée d'Iran se met en colère et s'élance du centre de l'armée, frappe son cheval pour ce jeter sur Ashkbûs. Rostam le retient et lui ordonne de rester au centre de l'armée, parce que c'était à lui de combattre Ashkbûs. Il se rend au champ de bataille à pied, les sabots de son destrier Rakhsh étaient trop usés pour porter le poids de son corps.

Ashkbûs voit Rostam sur le champ de bataille sans cheval. Il arrête son cheval et demande à Rostam son nom¹ qui répond: « Pourquoi me demandes-tu mon nom, puisque tu es perdu ? Ma mère m'a donné pour nom ton trépas, le sort a fait de moi le marteau qui doit briser ton casque ».² Ashkbûs répond que sans cheval il livre sa tête à une mort certaine. Rostam lui demande alors s'il n'avait jamais vu un homme à pied combattre et enfouir sous la pierre de tombe une tête orgueilleuse et ajoute que Tûs, le commandant de l'armée d'Iran, l'a envoyé à pied pour priver Ashkbûs de son cheval et Rostam décoche une flèche contre le cheval d'Ashkbûs qui s'abat sur le champ.

Ashkbûs bande son arc et tire des traits mais ceux-ci ne peuvent transpercer la cuirasse de Rostam. C'est alors que Rostam choisit une flèche à triple bois empennée de quatre plumes d'aigle, amène l'entaille de la flèche jusqu'à l'oreille et la lance. La flèche frappe la poitrine d'Ashkbûs et le tue instantanément.³

Le roi de la Chine envoie un cavalier retirer la flèche du corps d'Ashkbûs recouverte de sang jusqu'aux plumes. Lorsqu'on la porte à travers les rangs, l'armée effarée la prend pour une lance⁴ et perd courage lorsqu'elle découvre le corps d'Ashkbûs.

¹ Pour ce genre de discours entre deux héros voir : Parvîn Gonâbâdî, B., « Eshâratî bar Rajaz Khwânî dar Shâhnâmeh », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeh, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990, pp. 403- 413

² *Shâhnâmeh*, vol. 3, pp. 70-71

³ *ibid*, p. 71

⁴ *ibid*

Ashkbûs n'est pas le seul héros du Kûshân mentionné dans le *Shâhnâmeh*. Ferdowsî en cite trois héros : Changesh, Kâmûs et Ashkbûs. Ashkbûs est le seul qui se retrouve dans deux hymnes yârsân sans donner de détails sur lui. Le premier évoque la guerre d'Ashkbûs contre Rostam et le poète souligne l'absence de Rakhsh. Le seul point important dans cet hymne est que Ashkbûs est considéré comme un homme qui fait partie des « injustes » :

*« Rostam est parti (pour la guerre) sans Rakhsh
Il m'a attiré vers la tente, l'abri du Bien-aimé
Il a battu la dynastie des injustes
Il a déchiré le sein d' Ashkabûs »¹*

Il nous semble que le poète du deuxième hymne cite le nom d'Ashkbûs et sa mort pour s'identifier avec Rostam :

*« C'était moi, celui qui a battu le vieux Démon Blanc
C'était moi, celui qui a battu Ashkbûs »²*

¹ Bâbâ Nâwis, *D.G.H.*, p. 94

² Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 24

6) Katâyûn

La femme occupe une place importante dans la mythologie iranienne en général.¹ Par contre dans les récits épiques de Ferdowsî, elle perd sa place centrale et devient une figure marginale. Les figures féminines citées, ne jouent pas un rôle important. La tradition yârsân, de sa part, ne cite qu'un petit nombre de figures féminines mentionnées dans le *Shâhnâmeh*. Une des figures mentionnées dans le *Shâhnâmeh* qui se trouve également dans les hymnes yârsân est Katâyûn.

Katâyûn, l'aînée de trois filles du Kaiser des Roums, compte parmi les rares figures féminines du *Shâhnâmeh* dont le nom est indiqué dans les hymnes yârsân. Selon le *Shâhnâmeh* son nom était Nâhîd à qui Lohrâsp, le roi d'Iran avait donné le nom de Katâyûn.² Elle avait de l'esprit et un caractère serein et joyeux.

Le Kaiser prépare une assemblée de jeunes gens en âge de se marier afin que ses filles puissent choisir leur mari selon la tradition. C'est pendant cette cérémonie que Katâyûn choisit celui qu'elle avait déjà vu dans son songe : Goshtâsp, le prince iranien, fils de Lohrâsp qui vivait inconnu et étranger dans le pays des Roums.³

On annonce au Kaiser que sa fille a choisi dans l'assemblée un homme dont on ne sait rien et qui avait tout ce que Dieu peut donner de majesté. Le Kaiser s'oppose à ce mariage. Cependant Katâyûn résiste et veut épouser Goshtâsp qui de son côté lui conseille aussi de choisir un de ses égaux parmi les grands. Pour Katâyûn « C'est le ciel qui a amené Goshtâsp ». ⁴ Elle l'épouse et quitte le palais de son père et va vivre chez Goshtâsp.

Peu de temps passé, le Kaiser découvre que les monstres de son pays ont été tués par son gendre et il se repent et regrette d'avoir traité sa fille injustement. Il lui rend hommage et la félicite de son choix. Quand le roi Lohrâsp envoie son fils Zarîr au pays des Roums pour ramener Goshtâsp, Katâyûn rentre avec son mari et s'installe en Iran où elle devient la reine du pays. Elle donne naissance à deux fils : Esfandiyâr et Pashûtan.

Lorsque son fils Esfandiyâr décide d'aller au pays de Rostam pour l'enchaîner, Katâyûn intervient auprès de son fils en le priant de ne pas se fourvoyer dans le malheur en faisant le mal. Elle rappelle la force et la puissance de Rostam et ses exploits.⁵

¹ Vali, V., « Zan dar Asâtir-e Îrânî », dans *Hayât-e Ejtemâ'i Zan dar Târikh-e Iran*, vol. 1, Qabl az Islam, Bakhsh-e Avval, Enteshârât-e Amîr Kabîr, Téhéran, 1369/1990, pp. 113- 168

² *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 189

³ *ibid*, p. 158

⁴ *ibid*, p. 160

⁵ *ibid*, p. 296

La dernière apparition de Katâyûn dans le *Shâhnâmeh* est lorsque Pashûtan ramène le corps de Esfandiyâr. Katâyûn, voyant le destrier sans cavalier de son fils, elle verse des larmes sur le destrier sur lequel Esfandiyâr avait péri et le maudit.¹ C'est la dernière scène du *Shâhnâmeh* où apparaît Katâyûn.

Malgré sa place particulière de reine du pays qui avait donné naissance à deux personnages tels que Esfandiyâr et Pashûtan, Katâyûn reste une figure marginale du *Shâhnâmeh*. En dépit de cette place marginale, elle se trouve une fois dans un hymne attribué à Dâya Khazân Sargatî :

*« Je parcourais tous les lieux, je parcourais tous les lieux
Je parcourais partout pour trouver mon Roi
Jusqu'au moment où je l'ai trouvé, celui qui est Incompréhensible
L'essence de Katâyûn et la mienne sont la même »*²

Cet hymne donne une place particulière à Katâyûn. Car parmi les rares personnages féminins du *Shâhnâmeh* qui se trouvent également dans les hymnes yârsân, elle est la seule femme dont l'*essence* est identifiable. Dâya Khazân qui se proclame Katâyûn dans l'hymne cité ci-dessus, selon la tradition yârsân, fait partie du groupe des *Haftan* à l'époque de Bâbâ Nâwis et un des archanges de cette époque.³ Et l'identité de son *essence* est bien indiquée en tant que Sîmorgh, c'est-à-dire Ramzbâr, la mère de Sultân Sahâk.⁴ Katâyûn est donc considérée comme Ramzbâr et un des archanges principaux de la tradition yârsân.

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, p. 354

² Dâya Khazân Sargatî, *D.N.Y.*, p. 92

³ Mollâ Zâher Halabchehî, *D.G.H.*, p. 79

⁴ Ne'mat, *D.G.H.*, p. 111

3^e PARTIE : Les créatures mythologiques

1) Sîmorgh

Parmi les créatures fabuleuses mentionnées dans les textes zoroastriens, l'oiseau légendaire Saena (en pahlavi : Senmurv) tient une place de tout premier plan. Il est posé au haut de l'Arbre de toutes les Semences et, en battant des ailes, il éparpille les semences qui sont alors emportées par la pluie et le vent et réparties sur toute la surface de la terre. Dans des légendes tardives, il nourrit de petits enfants et même si son identification avec Sîmorgh d'une épopée ultérieure est probable mais non certaine, il est intéressant de voir comment, dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, un oiseau merveilleux du même type, doué de pouvoirs surnaturels, joue un rôle essentiel dans l'histoire de Zâl et de son fils Rostam.¹

L'origine de ce mot est probablement « Sîn Morgh ». Les chercheurs ont traduit le mot « Maragho Saena » qui se trouve dans l'*Avesta* comme « le faucon, l'aigle »² et l'ont identifié au mot avestique « varaghan ». Il existe une ressemblance entre la signification des deux concepts : avestique « Saena » et persan « Sîmorgh ». Il y a une relation entre le fameux oiseau et le nom d'un sage-médecin. On sait qu'aux époques anciennes les prêtres, parallèlement à leurs devoirs religieux, s'occupaient de la santé et des guérisons. Il se peut que l'un des sages religieux à l'époque ancienne ait pris le nom de « Saena », le nom de cet oiseau. Il avait un statut spirituel important selon l'*Avesta* et il était reconnu pour son pouvoir médical. Dans les époques suivantes, l'oiseau prend les caractéristiques de ce sage : sa compétence médicale.³

Dans le *Bundahesh*, il est aussi mentionné comme un oiseau qui nourrit ses petits avec du lait. Il y est aussi considéré comme un oiseau d'une « nature particulière ».⁴ Il est dit que le nid de Sîmorgh était sur l'arbre que empêchait le mal.⁵ Schmidt aussi souligne que Saena est dérivé du nom d'un oiseau.⁶

Corbin souligne que la forme avestique du nom est du genre féminin. Il nous semble tout indiqué d'utiliser de préférence le féminin en français : la Sîmorgh ou de considérer un nom propre.⁷

Sîmorgh en tant que symbole occupe une place très importante dans les périodes islamiques de l'Iran. Cet oiseau a été immortalisé surtout dans le fameux livre de Farîd al-Dîn

¹ Sarkhosh Curtis, V., *Mythes Perses*, Traduit de l'Anglais par Paul Chemla, Edition du Seuil, Paris, 1994, p. 39

² Bahâr souligne aussi la probabilité de cette signification, voir *Bundahesh*, *ibid*, pp. 171-172

³ Rastgâr Fasâi, *Farhang*, Vol. 1, *ibid*, p. 587, / Oshîdarî, J., *Dâneshnâme-e Mazadîsnâ*, p. 340

⁴ *Bundahesh*, *ibid*, pp. 78- 87

⁵ Radî, H., *Vendîdâd, Vidaevo Dâta*, Enteshârât-e Fekr Rooz , vol. 4, Téhéran, 1376/1997, p. 1849

⁶ Schmidt, H., P., « Simorgh », *Enc. Ir.*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2002

⁷ Sohravardî, *L'Archange Empourpré*, p.218/ Nous avons considéré ce nom comme un nom propre.

'Attâr Nishâbûrî (m. 1220).¹ Sîmorgh est mentionné dans les ouvrages et les écrits mystiques et pour les gnoses il est le symbole du guide et de l'homme parfait. La manifestation de Sîmorgh est le symbole de la « Raison absolue ». ² Il est plusieurs fois interprété en tant que le symbole de la Vérité.³ Dans la légende iranienne Sîmorgh a trois visages : la créature, l'homme et le divin. Il est décrit en tant que : dévorant, éducateur et instructeur. Chacun de ces éléments correspond à un concept : la mort, la créature/dévorant, la renaissance : homme/éducateur, la sagesse : le divin/instructeur.⁴ Dans les récits de Sohravardî, Sîmorgh est le symbole de l'Ange-Esprit-Saint.⁵

Selon Bahâr, dans la partie mythologique du *Shâhnâme* les forces surnaturelles ne se mêlent pas à la vie du peuple. Une seule exception est le cas de Sîmorgh en tant que représentant des dieux, il devient le protecteur de Zâl et de son fils et c'est fort possible qu'il y ait un rôle totémique.⁶

Dans le *Shâhnâme*, Sîmorgh a deux aspects. Le premier est le symbole de la sagesse et du bien. C'est celui qu'on voit dans les récits concernant Zâl et Rostam. L'autre est celui qu'on trouve dans l'histoire de Esfandiyâr. Dans le récit de ce dernier, Sîmorgh devient le symbole du mal.⁷ Dans le *Shâhnâme*, cet oiseau est aussi un symbole de la métamorphose. Sîmorgh en tant que phénomène surnaturel détient certaines caractéristiques : médecin et sage, devin, protecteur de Zâl et de sa famille, vengeur. On peut peut-être le considérer comme le totem de la famille du Zâl.⁸

La présence de Sîmorgh dans le *Shâhnâme* commence avec l'histoire de Zâl. Quand ce dernier a été abandonné par son père qui ne voulait pas de lui, il a été déposé aux pieds de mont Alborz, une montagne près du soleil, loin de la foule des hommes.⁹ Sur cette montagne se trouvait le nid de Sîmorgh, éloigné du monde. Les petits de Sîmorgh avaient faim ; le puissant oiseau quitte son nid et s'élève dans l'espace. Il voit un enfant qui pleurait et qui avait

¹ Pour la version française de cet ouvrage voir, 'Attâr, Farîd od-dîn, *Le Livre des Secrets*, traduit par Tortel, Ch., édition Les deux océans, Paris, 1985/ 'Attâr, Farîd al-Dîn, *Le Language des Oiseaux*, traduit par de Tassy, G., Albin Michel, Paris, 1996/ Pour la traduction anglaise voir. 'Attâr, Farîd Ud-Dîn, *The Conference of The Birds*, Darbandi, A., traduit par Davis, D., Penguin Books, 2006/ Voir aussi, Pûrnâmdârîân, *Didar bâ Sîmorgh*,

² Carnoy, A.J., *Asâtir-e Irânî*, traduit par Tabâtabâî, A., Enteshârât-e 'Ilmî va Farhangî, 2^{ème} éd., Téhéran, 1383/2004, p.45

³ Amir-Moezzi, M.A., « Nokâtî Chand Darbârey-e Ta'âbir-e 'Irfânîy-e Shâhnâme », dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, ibid, p 94

⁴ Esmâ'îlî, H., « Dâstân-e Zâl az Didgâh-e Qowmshenâsî », dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, ibid, pp.193-194

⁵ Sohravardî, *L'archange Empourpré*, , p. 199

⁶ Bahâr, M., *Asâtir-e Iran*, pp. 46-47

⁷ Râshed Mohassel, M.R., « Eshârey-e Toṣîfî beh Barkhî az 'Anâsor-e Bonyâdî Hemâseh hây-e Iran », ibid, p. 95

⁸ Rastgâr Fasâî, M., *Peykargardâni dar Asâtir*, ibid, p. 53

⁹ *Shâhnâme*, vol. 1, p. 198

besoin de lait.¹ Dieu accorde à Sîmorgh un mouvement de pitié et l'oiseau ne pense plus à dévorer l'enfant. Il le prend et il le transporte jusqu'au mont Alborz dans son nid.

La descente de Sîmorgh sur terre nous apparaît comme accompagnant de l'âme humaine. En quelque sorte, cette descente, comme Corbin souligne, est la hiérophanie, la manifestation du sacré sur terre. Selon Corbin, Sîmorgh en descendant avec chaque âme humaine, en reste cependant distincte, comme son paradigme, sa contrepartie, son partenaire céleste. On peut dire qu'elle en prend soin et qu'elle veille sur elle.²

D'après le *Shâhnâmeh*, Sîmorgh devient la nourrice de Zâl. Elle choisit la venaison la plus tendre pour que son petit hôte qui n'avait pas de lait puisse en sucer sang. C'est ainsi que Zâl demeura dans le nid de Sîmorgh.

Comme Corbin l'explique, selon le récit de Sohrovardî, Sîmorgh veillait sur l'enfant Zâl pendant le jour qui est le monde de la lumière, la patrie de l'âme dont elle garde le pressentiment et dont elle retrouvera plus tard la conscience par l'initiation.³

Quand Sâm, le père du Zâl décide de venir le chercher, Sîmorgh perché au haut de la montagne voit Sâm et son cortège. Il sait que Sâm venait prendre l'enfant. Il prépare l'enfant pour le départ et lui dit : « Tu as partagé la misère de ce nid, de ce gîte, je t'ai élevé comme l'aurait fait une nourrice, je suis une mère pour toi et une source de bonheur ».⁴

Selon le *Shâhnâmeh*, Zâl n'avait jamais vu d'homme, mais Sîmorgh lui avait appris à parler. Avant de quitter le nid, il dit à Sîmorgh : « Ton nid est pour moi un trône brillant, tes deux ailes sont pour moi un diadème glorieux. Après le Créateur, c'est à toi qui je dois le plus de reconnaissance, car tu as adouci mon sort malheureux ».⁵

Sîmorgh lui donne, au moment de l'amener chez Sâm, une des ses plumes afin que Zâl puisse continuer à demeurer à l'ombre de sa puissance : « Si jamais tu es dans une situation périlleuse, si l'on élève un cri contre tes actions, bonnes ou mauvaises, jette cette plume dans le feu et tu verras aussitôt ma puissance car je t'ai élevé sous mes ailes. Je t'ai laissé grandir avec mes petits. Je viendrai comme un noir nuage pour te porter sain et sauf dans ce lieu. Ne laisse pas s'effacer de ton cœur ton amour envers ta nourrice car mon âme te porte un amour qui me brise le cœur ».⁶ La plume de Sîmorgh est un élément considéré comme l'objet de la métamorphose.⁷ Cette plume et Sîmorgh sont le symbole du soleil et de ses rayons. Même le

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 198

² Corbin., *En Islam Iranien* II, p. 237

³ *ibid*, p.239

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, pp. 200-201

⁵ *ibid*, p. 202

⁶ *ibid*

⁷ Rastgâr Fasâi, M., "Peykargardâniy-e Mowjûdât-e Asâtîrîrî dar Shâhnâmeh", *ibid*, p.152

tamaris à deux têtes par lequel Rostam tue Esfandiyâr est considéré comme les ailes de Sîmorgh.¹

La dignité de Sîmorgh est tellement grande que lorsque Sâm, le plus grand héros d'Iran, le voit, il baisse la tête et le couvre de ses bénédictions. Il l'appelle « roi des oiseaux » et « celui que le Créateur lui a donné de la force, de la puissance et de la vertu », parce qu'il est le sauveur des malheureux et supérieur à tous les juges. Il lui souhaite : « Puisses-tu rester puissant à jamais ». ²

La deuxième fois que nous retrouvons Sîmorgh, appelé aussi « le noble oiseau », ³ est lorsque Zâl ne trouve aucune solution pour l'accouchement de son épouse Rûdâbeh, la mère de Rostam. Il se souvient tout à coup de la plume de Sîmorgh. Il allume un feu dans une braisière et brûle un peu de cette plume. Aussitôt l'air s'obscurcit et le puissant oiseau descend comme un nuage d'où tombe une pluie de perles. Zâl lui adresse de longues actions de grâces, des louanges infinies et des prières. Sîmorgh lui révèle que sur les ordres de Dieu, le distributeur de tout bien, cet enfant ne naîtra pas de manière ordinaire. ⁴

Sîmorgh, après avoir expliqué ce qu'il faudra faire, arrache une plume de son aile, la fait tomber et d'un puissant essor s'élève dans les airs⁵ et c'est le deuxième départ du Sîmorgh que selon le *Shâhnâmeh*, était guidé par Dieu.⁶

Dans le *Shâhnâmeh* nous avons deux Sîmorgh. On rencontre le deuxième dans l'histoire de Esfandiyâr lorsqu'il devait passer la cinquième station de ses sept stations. Le *Shâhnâmeh* décrit ainsi le nid de Sîmorgh : sur une montagne dont la cime est dans les nuages demeure un oiseau puissant que les voyageurs appellent Sîmorgh. L'oiseau ressemble à une montagne ailée avide de combat. S'il voit un éléphant, il l'emporte dans ses serres, il enlève le crocodile de la mer et le léopard de la terre et n'a aucune peine à les porter. Il ne faut pas le comparer aux loups ou à la magicienne car quand il s'élance dans les airs et étend ses ailes, la terre perd ses forces et le soleil sa majesté. On ne peut donc pas lutter contre Sîmorgh et la haute montagne.

Mais malgré tous ces éloges, Sîmorgh est tué par Esfandiyâr, le héros au corps d'airain.¹ Selon Christensen, Sîmorgh a pris parfois le caractère d'un monstre ailé et il donne ce récit comme exemple.²

¹ Poornâmdârîân, *Ramz va Dâstân hây-e Ramzî*, p. 199/ p. 202

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 202

³ *ibid*, p. 208

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 264

⁵ *ibid*, p. 265

⁶ *ibid*, p. 269

La dernière fois que Sîmorgh monte sur scène dans les récits du *Shâhnâmeh* est lorsque Rostam est battu et blessé par Esfandiyâr. En voyant la situation de son fils, Zâl monte sur une haute montagne et brûle un bout de la plume du Sîmorgh. Lorsqu'une partie de la nuit sombre fut passée, on aurait dit que l'air devenait comme un nuage noir. Sîmorgh descend du ciel et s'approche près de Zâl. Après avoir écouté ce qui s'est passé, il retire du corps du Rostam quatre pointes de flèches, suce le sang des blessures qu'il frotte de ses ailes. Rostam reprend ses forces et son énergie. Puis Sîmorgh guérit Rakhsh en passant son bec le long du flanc droit du cheval et retire de son cou six flèches de fer et Rakhsh se met à hennir.³

C'est aussi Sîmorgh qui dévoile à Rostam, le secret du ciel, sur la fortune de « celui qui tue Esfandiyâr ». Il lui dévoile aussi la seule manière par laquelle on peut tuer le prince au corps d'airain. Pour cela, il conduit Rostam vers la mer où se trouve un tamaris. L'oiseau plein de fierté, descend des airs et se perche sur l'arbre dont la racine était enfoncée dans la terre et la cime dans les cieux. Il dit à Rostam de couper la branche la plus droite, la plus longue et la plus mince, parce qu'à cette flèche de tamaris est attaché le sort de Esfandiyâr. Il lui explique aussi la façon par laquelle on doit préparer la flèche, en la redressant sur le feu, chercher un bon vieux fer de flèche, l'attacher au bois, des plumes et le fer. C'était le moyen de faire périr Esfandiyâr.⁴ Sîmorgh est le guide de Rostam sur la route de rentrée d'auprès de Zâl. Après avoir pris congé de Zâl, il l'embrasse et s'élance dans les airs et disparaît.⁵ Selon Coyajee, l'attachement de Sîmorgh au bois du tamaris ressemble aux épopées chinoises.⁶

Cette scène, décrite par Ferdowsî, est la dernière présence physique de Sîmorgh dans le *Shâhnâmeh*. Son nom est mentionné par Esfandiyâr quand il dit que : « Ce n'est pas par bravoure que Rostam m'a donné la mort c'est par la branche de tamaris de Sîmorgh que Rostam a mis fin à ma vie ».⁷

Dans la tradition yârsân, Sîmorgh tient une place particulière. Cet oiseau puissant, s'identifie en s'incarnant dans le corps de Ramzbâr, la mère de Sultân Sahâk. Dans plusieurs vers, elle se proclame cet oiseau :

« Cette fois dans une Bougie

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 4, pp. 263-264

² Christensen, A., *Essai sur la Démonologie iranienne*, p. 66

³ *Shâhnâmeh*, *ibid*, pp. 341-343

⁴ *ibid*, p. 344

⁵ *ibid*

⁶ Coyajee, J.C., « Barkhî az Dâstân hây-e Shâhnâmeh va Barâbarî hây-e Chinî-e Ânhâ », dans *Farhang, Ketâb-e Haftom*, *ibid*, traduit en persan par Behzâdî, R., p. 361/ l'article original est, Coyajee, J.C., « Somme Shah-nameh Legends and their Chines parallels, *JASB*. N.S. 24 (1928), pp. 177-202

⁷ *Shâhnâmeh*, vol. 4 p. 349

*La demeure de mon Roi s'installa dans une Bougie
Je me mélangeai avec les trois personnes¹
Je suis comme Sîmorgh pour Rostam »²*

*« Son Dâm est aiguisé
Le Chasseur Benyâmîn possède un Dâm aiguisé
En ce lieu-là, il l'a tendu vers la lime
Il a capturé l'Aigle royal, Sîmorgh des montagnes »³*

Elle est citée aussi par les autres poètes comme le *vêtement transmissible* de Sîmorgh. L'histoire de Sîmorgh et Zâl racontée dans les hymnes yârsân correspond à celle racontée dans le *Shâhnâmeh*. Dans les hymnes aussi Zâl a été sauvé et transporté par Sîmorgh dans son nid sur le mont Alborz. Mais ce nid, d'après les hymnes, est considéré comme le lieu où l'*Essence divine* s'installa. Zâl y grandit et resta jusqu'au moment où son père Sâm, vient le chercher et l'emmener :

*« Dans le nid de Sîmorgh, dans le nid de Sîmorgh
La Cour de mon Roi s'installa dans le nid de Sîmorgh
Sîmorgh était Ramzbâr comme le soleil
Qui emmena Zâl à Alborz
Pour que grandisse ce héros aux cheveux blancs, par sa grâce
A l'ordre de mon Roi, Dieu qui créa la lune et le soleil
Sâm, fils de Narimân, chercha et emmena Zâl
Mon Roi les mit dans la tornade
Afin de les éprouver »⁴*

La méthode utilisée par Sîmorgh pour élever Zâl est un « *secret* » selon les hymnes. Dans le *Shâhnâmeh*, Sîmorgh le nourrit en lui donnant du sang. Les hymnes ne nous précisent pas cette nourriture, ils utilisent cependant le verbe « boire » quand ils parlent de la nourriture de Zâl :

¹ « Trois personnes » dans la tradition yârsân : sont Pîr Benyâmîn, Dâwid et Pîr Mûsî

² Ramzbâr, *D.G.H.*, p. 279

³ *ibid*, p. 288

⁴ Pîr Moḥammad Shahrazûrî, *D.G.H.*, p. 258

« *Ô mon cœur, comment vas-tu*
Je te demande en ressentant du chagrin, comment vas-tu
Je te jure à l'Essence voyante du Grand (Tout-puissant)
Que ton secret sera voilé comme celui de Sîmorgh de Zâl
Comment Sîmorgh éleva Zâl ?
Zâl but ce que Sîmorgh lui donna »¹

Le personnage de Zâl est lié à celui de Sîmorgh. D'après le *Shâhnâmeh* quand Zâl vivait dans le nid de Sîmorgh avec ses petits on aurait dit qu'ils étaient de la même espèce.² Zâl n'avait jamais vu des hommes et Sîmorgh, lui avait appris à parler de sorte qu'il faisait écho à Sîmorgh.³ Cette histoire est racontée aussi dans les hymnes yârsân et les paroles de Sîmorgh que Zâl avaient appris sont considérées comme des « *secrets* » et c'est par ce *secret* que Zâl trouve la figure d'un sage :

« *Il (Zâl) apprit les paroles (secrets) de Sîmorgh*
Il se réveilla, il n'était plus lui-même »⁴

« *Zâl dit : Ô Sîmorgh, mon ami, mon protecteur*
Je suis de Zâbol, tu est installé sur Qâf
Sîmorgh lui répond : tu es le sage, le penseur
Tu es sur les sommets innombrables »⁵

Un des rôles principaux de Sîmorgh dans le *Shâhnâmeh* est celui de « *guérisseur* ». Il vient auprès de Zâl quand il souffre. On retrouve ce rôle de Sîmorgh dans plusieurs scènes du *Shâhnâmeh*, également dans les hymnes yârsân : la naissance de Rostam et sa guerre contre Esfandiyâr :

« *Il (Sîmorgh) était le guérisseur de toutes les douleurs de Zâl*
Zâl de Zâbol, devint l'oiseau de la montagne de Qâf »⁶

¹ Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 14

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 205

³ *ibid*, p. 202

⁴ Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 14

⁵ *ibid*

⁶ Darvîsh ,Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 14

La tradition yârsân donne une importance particulière à Sîmorgh et son *essence* parce qu'il est l'incarnation de la mère de Sultân Sahâk et c'est par lui que ce dernier se manifeste dans le monde et c'est précisément par la division de son *essence* que les sept personnes centrales de la doctrine yârsân trouvent leur entité. Et en tant que « porteur » du *grain principal* qui est celui de Sultân Sahâk, Sîmorgh est « porteur » du grain de *Haftan*:

*« Je jure sur l'essence de Sîmorgh, Seigneur des sept grains
C'est la coupole de (la religion de) Yârî, la place du Roi de Chilltan »¹*

Dans la tradition yârsân la période de la présence de Sîmorgh sur terre est considérée comme source de joie et nous devons nous réjouir:

*« Ô Zolâl, sur la terre, ô Zolâl sur la terre
Ibrâhîm et moi, nous étions sur la terre
Heureux nous qui étions en ce moment là, où Sîmorgh était lui aussi (présent)
Dieu, (en ce moment-là) s'appelait Roi Sahâk »²*

Comme nous l'avons indiqué, dans la littérature yârsân Sîmorgh s'identifie dans le corps de Ramzbâr, la mère de Sultân Sahâk. Il est aussi présent dans les hymnes attribués à l'époque de Bâbâ Nâwis où Dâya Khazân Sargatî³ se proclame la manifestation de cet oiseau fabuleux. Selon la tradition, à l'époque de Bâbâ Nâwis, cette femme portait le *vêtement transmissible*⁴ que Ramzbâr portera dans les périodes suivantes :

*« Ton nom est Bala, Ton nom est Bala
...
La peau du tigre est ton armure
Khazân était Sîmorgh, sur le mont Qâf »⁵*

¹ Darvîsh Hoseyn'ali Shiyânî, *Daftar*, p. 5

² Bâbâ Yâdigâr, *D.G.H.*, p. 620

³ Pour Dâya Khazân, voir *D.N.Y.*, p. 91

⁴ voir Mollâ Zâhir Halabchehî, *D.G.H.*, p. 79

⁵ Ni'mat, *D.G.H.*, p. 111

Le nom de Sîmorgh est mentionné aussi dans un autre hymne attribué à Mastî dans lequel ce dernier se proclame aussi Sîmorgh :

*« Je m'appelais Qandîl, je m'appelais Qandîl
A la cime de toute éternité, je m'appelais Qandîl
J'étais le cinquième chaînon dans cette Nil
J'étais Sîmorgh dans ce désert »¹*

Comme Poornâmdâriân le souligne, Sîmorgh mythologique de l'*Avesta* et du *Shâhnâmeh* devient un être mystique par les qualités surnaturelles réunies en lui. Cet oiseau devient le « secret » et le « symbole » du cosmos, la puissance absolue du monde.² Ce commentaire correspond au rôle et à la place de Sîmorgh en tant que Ramzbâr dans la tradition yârsân.

¹ Mastî, *D.N.Y.*, p. 268

² Poornâmdâriân, *Ramz va Dâstân hây-e Ramzî*, p. 418

2) Rakhsh

La possession d'un destrier exceptionnel dans les épopées fait partie des caractères des héros.¹ Rakhsh, le fameux destrier de Rostam, fait partie des plus célèbres chevaux mentionnés dans les épopées iraniennes. Le fait que ce cheval possède un nom propre montre l'importance de ce thème dans les récits épiques.² Sa présence dans le *Shâhnâmeh* remonte presque à celle de Rostam. Il est la seule monture de cet héros pendant tous ses exploits.

Selon le *Shâhnâmeh* lorsque Rostam devait se mettre en route pour amener Key Qobâd en Iran dans le but de le couronner et battre Afrâsiyâb, il lui fallait un cheval de guerre. Les chevaux arabes ne pouvant lui suffire puisqu'il devait porter à la fois sa massue, sa gloire et sa haute stature.³

Zâl qui cherche un destrier que Rostam puisse monter fait amener du pays tous les troupeaux qu'il possédait. On les fait tous passer en revue devant Rostam. Cependant, dès que Rostam pose sa main sur un cheval, il plie sous le poid et son ventre touche terre. Enfin, arrive un troupeau de chevaux de Kâbol que l'on pousse devant lui. Dans ce troupeau de chevaux de toutes les couleurs, Rostam voit une jument grise qui passe rapidement.

Le *Shâhnâmeh* décrit la jument : « Sa poitrine est celle d'un lion, ses hanches courtes, ses yeux des poignards brillants, sa poitrine et ses jambes grasses mais sa taille mince. Un poulain aussi grand qu'elle la suivait. Sa poitrine et sa croupe étaient larges comme celles de la mère, son œil était noir, sa queue élevée, ses testicules noirs et durs, ses sabots semblables à l'acier. Tout son corps était pommelé de taches roses sur un fonds safran. Ses yeux pouvaient distinguer dans la nuit. C'était un éléphant par la force, un chameau par la taille et un lion par la vigueur ».⁴

Rostam fixe les yeux sur le poulain au corps d'éléphant, fait un nœud à son lasso pour séparer le poulain du troupeau. Le vieux gardien de chevaux lui dit de ne pas prendre le cheval sans l'autorisation de son propriétaire. Rostam lui demande à qui appartenait le cheval qui n'avait pas de marque sur la cuisse. L'homme lui répond qu'il ne fallait pas chercher de marque car ce cheval – que l'on appelle Rakhsh – fait courir beaucoup de bruit. Il est pommelé, brillant comme l'eau, vif comme la flamme. On ne lui connaît pas de maître mais on l'appelle « Rakhsh de Rostam ». L'homme poursuit en disant qu'il y a voilà trois années

¹ Sharifzâdeh, M., « Razm Abzâr dar Shâhnâmeh-e Ferdowsî va Iliade Homer az Did-e Tatbîqî » dans *Farhang, Ketâb-e Haftom*, ibid, pp. 429- 447

² Râshed Mohassel, M.R., « Eshârey-e Toṣîfî beh Barkhî az 'Anâsor-e Bonyâdî Hemâseh hây-e Iran », p. 95

³ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 312

⁴ *ibid*, p. 313

que ce poulain est prêt à porter la selle et qu'il attire la convoitise des grands, mais dès que sa mère voit le lasso d'un cavalier, elle accourt comme une lionne pour le défendre. Il dit à Rostam qu'on ne sait pas quel secret est caché là-dessous et lui conseille de ne pas tourner ainsi autour de ce poulain.

Rostam fait voler son lasso et prend la tête du poulain pommelé dans le nœud. La jument accourt et veut arracher le lasso avec ses dents. De la main Rostam lui donne un coup sur la tête, elle tombe, se relève et s'enfuit vers le troupeau devant Rostam.¹

Rostam les pieds bien fixés au sol, resserre le nœud de son lasso, étend sa main et la pose de toute sa force sur le dos de cheval qui ne plie pas sous la main, on aurait dit qu'il ne s'en aperçoit même pas. Ayant vu la force et la qualité de cheval, Rostam dit : « Voici mon siège, c'est maintenant que je peux faire de grandes choses ».² Il demande au gardien des chevaux le prix du cheval. Il répond : « Si tu es Rostam, monte-le et redresse les griefs du pays d'Iran, son prix est la terre d'Iran, et monté sur son dos tu sauveras le monde ».³ Le cœur de Zâl se réjouit de voir Rakhsh, coursier d'un nouveau genre, monté par un cavalier fortuné.

A partir de cette scène Rakhsh devient le seul destrier du Rostam. Rakhsh est désigné comme un destrier rapide et courageux, plein de force et racé. De quelque côté on le regardait, il semblait être l'œuvre de la magie et dans le combat aussi rapide qu'une biche. Il avait la bouche tendre, l'écume abondante, de l'ardeur, des hanches rondes, de la sagacité et l'allure douce.⁴ Il détenait des sabots d'airains qui lui permettaient de fouler le sol le plus difficile.⁵

Rakhsh n'est pas seulement un cheval pour Rostam, il fait partie de son armement. Lorsque Rostam parle de ses armes il cite sa massue, son armure et Rakhsh.⁶ Les qualités guerrières du Rakhsh se révèlent pendant les « *Haft Khwân* ». Durant la première étape de ce fameux récit, on voit Rostam arriver quelque part et décide de se reposer. Il ôte la bride à Rakhsh et l'envoie paître dans la prairie et il s'endort. Ce lieu était l'antre d'un lion. Revenu dans son antre le lion voit Rostam couché et devant lui un cheval. Il se jette d'abord sur Rakhsh pour le dévorer. Mais celui-ci soulève ses deux jambes de devant et frappe le lion sur la tête, le saisi de ses dents aiguës par la peau du dos et le tue.⁷ Cette scène se répète dans la troisième étape de « *Haft Khwân* ». Rakhsh y joue encore un rôle important. Il avertit Rostam lorsque le dragon l'attaque puis ayant vu la force du dragon dans le combat Rakhsh l'attaque

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 314

² *ibid*

³ *ibid*

⁴ *ibid*

⁵ *ibid*, p. 322/ p. 343

⁶ *ibid*, p. 319

⁷ *ibid*, p. 345

et déchire de ses dents les épaules du dragon.¹ Depuis cette scène Rakhsh ajoute cette caractéristique à ses qualités.

Dans le *Shâhnâmeh*, le hennissement du Rakhsh est symbole de victoire, de liberté et la fin du malheur pour les Iraniens. Lorsque Rostam arrive là où les Iraniens étaient emprisonnés dans le Mâzandarân, Rakhsh pousse un cri semblable au bruit du tonnerre. Le roi Key Kâwûs entend cette voix et dit à ses compagnons : « Nos mauvais jours sont finis, mes oreilles ont été frappées de la voix de Rakhsh et mon esprit et mon cœur sont rajeunis par ce bruit. C'est ainsi qu'il hennissait du temps de Key Qobâd quand il attaqua le roi des Turcs ».²

Nous retrouvons une autre version de ce passage dans les hymnes yârsân. Là aussi, l'arrivée et le hennissement de Rakhsh signifient la fin du malheur et le début de la détente :

« Ô Shîrkhân, ta détente est le hennissement de Rakhsh »³

« Rostam qui est monté sur Rakhsh, viendra

La Coupe de Chihiltan découvrira le monde entier »⁴

Rakhsh est le seul compagnon de Rostam dans le *Shâhnâmeh*. Pendant les guerres il lâche les rênes et Rakhsh franchit les torrents, les précipices et les chemins de la plaine.⁵ Rakhsh est un cheval à la nature de feu.⁶

Le récit de Rostam et de Sohrâb commence par la disparition de Rakhsh. Rostam suit les traces de son cheval et arrive à Samangân. Il déclare à tous ceux qui l'entendent et que si Rakhsh n'était pas retrouvé, il tranchera la tête des grands. Mais le roi de Samangân se défend et dit que la trace de Rakhsh ne peut demeurer cachée tant il est célèbre dans le monde entier.⁷ Après avoir épousé Tahmîneh à Samangân, Rostam retrouve son cheval et rentre dans son pays.

La seule personne qui détient un poulain de la race de Rakhsh est Sohrâb qui avait trouvé un poulain de la force d'un lion et aussi rapide que le vent, un cheval haut comme la montagne qui s'élève au-dessus de la vallée.⁸ C'est sur ce cheval de la race du Rakhsh de Rostam que Sohrâb vient battre les Iraniens. Durant ce récit, Sohrâb aperçoit Rakhsh devant

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 349

² *ibid*, p. 355

³ Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 6

⁴ Darvîsh Valî, *Daftar*, p. 5

⁵ *Shâhnâmeh*, *ibid*, p. 325

⁶ *ibid*, vol. 2, p. 46

⁷ *ibid*, p. 50-51

⁸ *ibid*, p. 56

le trône de Rostam qui se tenait droit comme son maître, au pied duquel pend un lacet. De temps en temps le cheval hennissait on aurait dit la mer qui grondait. Il se dit qu'on ne voyait pas de cheval comparable.¹

Dans le *Shâhnâmeh* « seller Rakhsh » signifie une guerre ou une vengeance pour les Iraniens.² Dans la tradition yârsân, « seller Rakhsh » a une dimension plus profonde. C'est un exploit :

*« Ô les fidèles, il vérifie les actes
Pîr Mûsî revérifie le cahier des actes une autre fois
Il raconte l'histoire qui est dans le livre inédit
Comment le soleil a été créé ?
Qui a levé l'ancre de l'Oxus ?
Qui a apporté l'Ordre du Roi ?
Qui a fait fondre le four de mystère ?
Qui a crié sur la frontière de l'Iran ?
Qui a prit la ficelle de la fidélité à sa main ?
Qui a détruit la forteresse de Kheybar ?
Qui a effacé l'obscurité de la nuit ?
Qui a sellé Rakhsh pour la guerre de Khosrow ? »³*

Ce concept se forme surtout pendant la vengeance de Siyâwash. Lorsque Rostam se prépare pour venger Siyâwash, il est dit que Rakhsh foulera la terre sous ses pieds et ne comptera pour rien les Turcs pour cette vengeance.⁴ La tradition yârsân donne un rôle plus important à Rakhsh pendant la vengeance de Siyâwash :

*« Pour la vengeance du sang de Siyâwakhsh :
Rostam se révèle avec sa monture qui est Rakhsh »⁵*

*« Ô les fidèles, tout le monde est ensemble
Ô les fidèles, dans le Jam tout le monde est ensemble*

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 79

² *ibid.*, vol. 1, p. 342

³ Darvîsh Ojâq, *Daftar*, p. 37

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 208

⁵ Darvîsh Pîrweys, *Daftar*, p. 14

*Dholfaqâr a été fait pour (la vengeance de) Siyâwash
Mon oiseau (esprit) attend le paradis tout entier
Rostam, monté sur Rakhsh, (accompagné) est sur le chemin
Il est venu au champ de bataille (champ de taureau et poisson) »¹*

*« C'est le bruit de la guerre
C'est la guerre de vengeance du sang de Siyâw
C'est Siyâwakhsh
L'oiseau est venu chez Siyâwakhsh
C'est la guerre du Rostam et Rakhsh »²*

*« Rostam est prêt, il est monté sur Raksh
Celui qui a vengé le sang de Siyâwakhsh »³*

*« Rostam monta sur Raksh l'éméché
Il prit la massue lourde (de neuf cent Man) à la main
Il mit une armure qui est de la peau du tigre, pour la guerre
Il prit le bouclier ésotérique
Sur le champ de bataille, il mit Rakhsh au galop
Il se battit pour le sang de Siyâwâkhsh »⁴*

*« Rostam réagit, il galope sur Rakhsh
Afin de venger le sang de Siyâwakhsh »⁵*

A l'instar des récits du *Shâhnâme*, dans la tradition yârsân Rakhsh participe aussi à la vengeance de Hoseyn/Siyâwash et il est présent pour la vengeance de troisième imâm douodécimain, martyr de Karbalâ :

¹ Darvish Gholâm, *Daftar*, p. 40

² Darvish Shokr Gahwâreî, *Daftar*, p. 1

³ Darvish Dûstah, *Daftar*, p. 9

⁴ Darvish Rostam Bâbâjâni, *Daftar*, p. 10

⁵ Darvish Ojâq, *Daftar*, p. 32

« *Je suis chargé de la force de Dholfaqâr sur le dos
Il m'ont donné la mission de la vengeance de Hoseyn
Comme Rostam, je suis monté sur Rakhsh
Je possède le pouvoir ésotérique, je parcours le monde* »¹

« *Le sang de roi Hoseyn, comme celui de Siyâwakhsh
Il sera vengé par celui qui est monté sur Rakhsh* »²

Dans le *Shâhnâmeh*, le seul combat durant lequel Rakhsh n'accompagne pas son maître, est celui contre Ashkbûs. Arrivé à l'aide de l'armée d'Iran, Rostam dit à Tûs qui commandait cette armée qu'il ne s'était pas arrêté en route et que Rakhsh avait fait deux étapes par jour. Ses sabots usés et fatigués de ce long chemin Rostam n'ose pas le charger de son poids pour aller combattre l'ennemi. Tûs le commandant de l'armée de l'Iran, veut aller se battre contre Ashkbûs.³ Mais ayant vu la force d'Ashkbûs, Rostam se rend à pied sur le champ de bataille.

Dans l'histoire de Rostam et de Esfandiyâr Rakhsh est blessé pour la première fois. Les flèches de Esfandiyâr le blessent et son corps affaibli ne lui permet pas de poursuivre le combat. Rostam met pied à terre et Rakhsh malgré ses blessures traverse la rivière et s'en retourne au palais ; il se sépare pour la première fois de son maître. Rostam ordonne à son frère de sauver Rakhsh.⁴ Lorsque Sîmorgh vient à l'aide de Rostam, Zâl lui dit que Rakhsh est à l'agonie se tord de douleur par les flèches qui l'ont frappé. Sîmorgh ordonne qu'on l'amène auprès de lui. Il passe son bec le long du flanc droit du cheval et arrache de son cou six fers de flèches. Plus aucune partie de son corps n'est ni blessée ni estropiée et Rakhsh se met à hennir.⁵

Selon le *Shâhnâmeh*, lorsque Shaghâd prépare un piège pour Rostam en l'invitant à la chasse, Rakhsh flaire le sol nouvellement remué et sent le danger. Il se cabre et avance sur la route de manière à se placer entre les deux fosses. Rostam qui s'obstine à faire avancer Rakhsh se met en colère, lève son fouet et en touche légèrement Rakhsh. Le cheval cherche à éviter les pièges mais tombe dans une trappe. Ses flancs sont déchirés et il est mort dans la

¹ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 1

² *ibid*, p. 45

³ *Shâhnâmeh*, vol. 3, p. 68

⁴ *ibid*, vol. 4, p. 337

⁵ *ibid*, p. 343

trappe, aux côtés de son maître.¹ Farâmarz ordonne de relèver le corps de Rakhsh et de le charger sur un éléphant pour le transporter avec son maître au Zâbolistân.²

Comme nous l'avons indiqué, le rôle de Rakhsh est plus important que celui d'cheval ou d'un destrier. Rakhsh est comme la massue et la cuirasse de Rostam. Le nom de Rostam est attaché à celui de son cheval. Il est le distributeur des couronnes, le maître de la cote de mailles, de la massue et de Rakhsh.³

Cet aspect marque fortement la tradition yârsân. La présence du Rakhsh aux côtés du Rostam est indispensable. Dans certains hymnes yârsân, Rostam est même reconnu par Rakhsh qui fait partie de l'identité, de la gloire et de la force de Rostam. Dès que celui-ci monte Rakhsh, les problèmes sont résolus :

« Par Rakhsh

J'ai reconnu Rostam par Rakhsh »⁴

« Ô les fidèles, j'ai vu Rakhsh

J'ai vu Rostam monté sur le dos de Rakhsh »⁵

« Rostam est, de nouveau, sur le champ de bataille

Il est glorieux, il a la majesté

Il a sa massue, il a son Rakhsh »⁶

« Ô Dâwid, son image

Ô Dâwid, j'ai vu l'image de Rostam et sa puissance

J'ai vu sa couronne de paon, la force de son Rakhsh »⁷

« Le dé m'a amené le nombre voulu

Sur le champ de bataille, Rostam est sur Rakhsh »⁸

« Rostam est sur Rakhsh

C'est la Coupe royale (kiyanide), c'est le Jam de Chilltan¹ »

¹ *Shâhnâme*, vol. 4, p. 366

² *ibid*, p. 369

³ *ibid*, vol. 3, p. 42/ p. 81

⁴ Darvish Ojâq, *Daftar*, p. 95

⁵ Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 44

⁶ Darvish Shîrkhân Kerendî, *Daftar*, p. 66

⁷ Darvish Pîrweys, *Daftar*, p. 13

⁸ Darvish Heydar Qalkhânî, *Daftar*, p. 10

« C'est l'ordre de Dâwid, marqué sur le corps

C'est Rostam, la puissance du corps, avec son Rakhsh »²

Dans un hymne attribué à Darvîsh Dûstah, nous trouvons un hymne que semble très important. Le poète dit que :

« Dâwid, le possesseur du grain de l'épée, a donné Rakhsh à Rostam »³

Il semble que cet hémistiche correspond au récit du *Shâhnâmeh* concernant le début de la guerre entre Rostam et Sohrâb. Lorsque Sohrâb attaque l'armée d'Iran aucun héros n'ose se mesurer à lui, le roi Key Kâwûs demande à Rostam de se battre contre Sohrâb. Rostam ordonne qu'on prépare ses armes et son cheval et tous les héros se précipitent pour préparer les armes de Rostam. Parmi eux, Gîw mettait une selle brillante sur Rakhsh.⁴ L'hémistiche cité ci-dessus correspond à ce qui est raconté dans le *Shâhnâmeh* car Dâwid n'est autre que Gîw, selon la tradition yârsân.

Dans la tradition yârsân, l'aspect divin de ce cheval ne se limite pas à cela. Les hymnes yârsân ne parlent pas de l'épisode durant laquelle Rostam trouve son cheval. La tradition donne une dimension spirituelle et divine à cette histoire. Dans un hymne attribué à Sultân Sahâk, il s'adresse à Pîr Benyâmîn donc à Rostam et dit :

« J'ai trouvé Rakhsh, derrière le voile »⁵

Il nous semble que selon la tradition yârsân, Rakhsh vient du monde voilé, du monde caché. Il a été trouvé dans ce monde par Sultân Sahâk/Dieu. L'hymne attribué à Darvîsh Dûstah confirme cette idée en disant :

« Je suis devenu le héraut de la bonne nouvelle

Le Roi, se manifesta parfaitement sur son trône de lumière

Il s'installa à la place la plus haute

L'ensemble des hypocrites est reconnu

¹ Darvîsh Karîm Khalîl, *Daftar*, p. 43

² *ibid*, p. 39

³ Darvîsh Dûstah, *Daftar*, p. 40

⁴ *Shâhnâmeh*, vol. 2, p. 84

⁵ Sultân Sahâk, *D.P.N.*, p. 7

*Il donna l'épée (du châtime) à Dâwid, et il donna Rakhsh à Rostam
Chilltan ont crié, les bougies sont allumées ».¹*

Une différence essentielle entre la figure de Rakhsh telle que mentionnée dans le *Shâhnâmeh* et celle des hymnes yârsân est que dans le *Shâhnâmeh* la particularité le plus remarquable du ce destrier est qu'il est capable de porter Rostam et ses armes. Par contre, le Rakhsh que nous trouvons dans la tradition yârsân est chargé de porter sur son dos le « grain d'enthousiasme » des détenteurs de l'Essence divine :

*« Les grains de l'enthousiasme étaient innombrables
Chacun d'eux était monté sur le dos de Rakhsh »²*

Dans la tradition yârsân, on ne mentionne pas la mort de Rakhsh. Il nous semble que puisqu'il fait partie de l'identité de Pîr Benyâmîn/Rostam, il est « sans déclin ». Il est une des figures du *Shâhnâmeh* les plus citées dans les hymnes yârsân et sa présence se retrouve dans l'ensemble des hymnes :

« C'était qui, celui qui a fait bouillir le four de l'intérieur (Bâtîn)

...

C'était qui, celui qui a conduit Rakhsh à toute vitesse »³

« L'événement du Sohrâb, et la vengeance du sang du Siyâwakhsh

C'est Rostam avec Rakhsh qui doivent s'en occuper »⁴

« Ô les fidèles, un mouvement

J'ai vu un mouvement, quelque part, par mes propres yeux

Ce mouvement commença d'est

Le bien-aimé coloré monta sur Rakhsh »⁵

« Ô les fidèles, Il se manifesta

Ô les fidèles, mon Roi se manifesta clairement

Il fit la parade à l'armée illuminée

Il fit bouger l'éclat cristal

¹ Darvish Dûstah, *Daftar*, p. 40

² Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftar*, p. 31

³ Darvish Ojâq, *Daftar*, p. 37

⁴ Darvish Heydar Qalkhâni, *Daftar*, p. 2

⁵ Darvish Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 11

*La voix du tambour, le cri du Piltan qui est
 Monté sur Rakhsh avec sa massue lourde »¹*
 « *Le cavalier monté sur la monture grise fait le torrent dans le monde
 Rostam est au courant, il selle Rakhsh »²*
 « *Ô les fidèles, l'Unique
 Mon oiseau (esprit) est enthousiasmé par l'Essence Unique
 Ma trace se grava sur Chilltan
 Pendant quelques instants, je me mêlai au temps
 Je donnai la nouvelle du monde caché
 Ces cahiers en sont le signe*
 ...
 (En ce moment), Rostam, avec Rakhsh, prit sa massue »³
 « *Ô Ojâq, le bigarré
 Le dessin bigarré se manifeste
 Le messager donna, majestueusement, la réponse à l'appel
 Mon oiseau (esprit) est impatient dans la cage (corps)
 Le Bien-aimé de tout le monde, le grain qui porte mille dessins
 Rostam, avec Rakhsh, vint dans mon cahier
 Mon essence éternelle est encore présente
 Quarante bougies s'allument à la montagne de Dâlâhû »⁴*
 « *Il est venu sur le champ de bataille
 Rakhsh , avec Rostam est venu sur le champ de bataille »⁵*
 « *Le Receveur vient
 Ô les amis, j'ai une bonne nouvelle, le Receveur vient
 Il vient contrôler vos actes
 Le roi du Rakhsh vient pour avoir vos réponses »⁶*
 « *Je n'exagère pas au sujet de l'Essence du Benyâmîn
 Ô les fidèles, Rostam, tout seul, avec son Rakhsh »⁷*

¹ Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar*, p. 34

² Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar*, p. 64

³ Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar*, pp. 15-16

⁴ *ibid*, p. 22

⁵ Seyyed Khâmûsh, *D.P.N.*, p. 79

⁶ Darvîsh Shokr Gahwâreî, *Daftar*, pp. 7-8

⁷ Darvîsh Tahmâs Gahwâreî, *Daftar*, p. 22

3) Les Dîvs

Le dîv (anciennement Dêw, avestique Daevâ, sanscrit Devâ « Dieu ») est en persan le nom de l'esprits du mal et des ténèbres, une créature d'Ahrîman, la personnification des péchés. Le nom collectif de Daiva désigne les dieux ennemis d'abord puis les êtres surnaturels qui méchants par nature s'opposent à la vraie foi. Ces êtres ont été progressivement assimilés aux ogres et autres êtres démoniaques enracinés dans les croyances ancestrales.¹

Certains auteurs qui signalent le changement de ce concept dans le monde indo-européen soulignent qu'il est difficile de déterminer exactement quand ce changement a eu lieu et de comprendre son importance dans le cadre de la théologie mazdéenne.²

Selon Williams, le concept de dîv a toujours été présent au sein de la théologie et des rituels du zoroastrisme. Émile Benveniste est le premier à l'avoir observé. Le dîv joue un rôle important dans le drame cosmogonique.³ Ils seront présents pendant le Jugement dernier. La résurrection aura lieu lors de l'anéantissement final de l'adversaire. Le Créateur compatissant ressuscitera les hommes. Aucune créature ne demeurera dans un état antagoniste. Ahrîman et les démons seront vaincus, abattus, tués.⁴

Le mot « dîv » exprime non seulement l'idée de "démon", mais également celui d "ogre", de "géant" et même de « satan ». La description des démons dans la littérature épique persane est reprise dans la littérature et les autres genres. Les dîvs sont généralement décrits des êtres différents de l'homme. Ils sont souvent noirs, ont de longues dents, des lèvres noires, des yeux bleus, des griffes sur les mains et les organes recouverts d'épais cheveux. Souvent, ils mangent les hommes. Certains démons ont plusieurs têtes, d'autres ont des oreilles ou des dents monstrueuses.⁵

L'activité des dîvs au début de l'histoire humaine est décrite par Ferdowsi d'après les traditions légendaires.⁶ La présence des dîvs dans le *Shâhnâmeh* remonte à l'époque du règne de Tahmurath,⁷ roi qui est « Celui qui a enchaîné le dîv » (*Dîv band*) ». Selon Coyajee, la démonologie de Ferdowsî est inspirée de l'*Avesta* et les sources pehlevi.⁸

¹ Huart, Cl., « Dîv », *El2*, vol. II, 1965, p. 332

² Herrenschildt, C., Kellens, J., "Daiva", *Enc. Ir.*, vol. VI, 1993, pp. 599-602

³ Williams, A.V., « Dêw », *Enc. Ir.*, vol. VII, 1996, pp. 333-334

⁴ Amouzgar, J., Tafaddoli, A., (éd.), *Le Cinquième Livre de Dênkard*, Transcription, Traduction et Commentaire, Association pour l'avancement des Études Irlandaises, Paris, 2000, p. 41

⁵ Omidshah, M., « Dev », *Enc. Ir.*, vol. VII, 1996, pp. 428-431

⁶ Christensen, *Essai sur la Démonologie iranienne*, ibid, p. 60

⁷ Le nom de ce roi n'est pas mentionné dans les hymnes yârsân.

⁸ Coyajee, J.C., *Pajhûhesh hâyi dar Shâhnâmeh*, traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Zende Rood, Téhéran, 1371/1992, p. 18

Le lieu principal des dîvs dans le *Shâhnâmeh* est le Mâzandarân, le pays de ces êtres. Mais comme Omidsalar le souligne, il ne faut pas confondre le Mâzandarân avec la province qui se trouve actuellement en Iran. L'identification de ce pays dans la géographie imaginaire du *Shâhnâmeh* reste ambiguë.¹ Le Mâzandarân est désigné dans le *Shâhnâmeh* le royaume des dîvs sous le règne de leur roi lui-même un dîv. C'est le pays de la magie et des ténèbres où personne n'ose pénétrer.

Les dîvs sont présents dans la quasi-majorité des récits du *Shâhnâmeh*. Ils ont des caractéristiques particulières, comme la capacité de se transformer comme on voit dans le quatrième exploit du Rostam. Etres surnaturels, les dîvs peuvent vaincre leurs adversaires par le biais de la magie. Cet aspect de leur personnage se répète plusieurs fois dans le *Shâhnâmeh* qui cite une variété très riche de dîvs. Par contre les dîvs mentionnés dans le *Shâhnâmeh* sont peu présents dans les hymnes yârsân qui ne mentionnent que deux de ces créatures : Arjhang Dîv et Dîv-e Sefîd (le dîv blanc).

a. Arjhang dîv

Arjhang Dîv est un des dîvs les plus connus du *Shâhnâmeh*. Il fait partie de l'armée du roi du Mâzandarân. C'est ce dîv qui apporte la lettre du roi de ce pays au Dîv-e Sepîd lorsque l'armée du roi Key Kâwûs attaque ce pays. Ayant battu et fait prisonnière l'armée iranienne, le Dîv-e Sepîd met Arjhang Dîv à la tête de douze mille dîvs et lui confie le trésor de Key Kâwûs et tous les prisonniers y compris Key Kâwûs.²

Le nom de ce dîv est cité parmi ceux que Rostam vise à détruire avant son départ au Mâzandarân. Rostam dit qu'il ramènera tous les Iraniens qui sont encore en vie et qu'il n'épargnera ni Arjhang, ni le Dîv-e Sepîd, ni Sanjeh, ni Pûlâd fils de Ghandî, ni Bîd. Il jure par le nom de Dieu qu'il ne descendra pas de Rakhsh avant d'avoir lié les mains d'Arjhang et de lui avoir mis un joug sur le cou.³

C'est pendant le sixième exploit de Rostam qu'il rencontre Arjhang Dîv. Lorsque Rostam, guidé par Owlâd, arrive à l'entrée du pays de Mâzandarân, il trouve l'emplacement du campement d'Arjhang Dîv et son armée composée de dîvs. Rostam attend le levé du soleil pour se diriger vers Arjhang, le chef de l'armée. Il pousse un cri et se place au milieu de

¹ Mâdî, A., « Sokhanî Pirâmûn-e Joghرافیây-e Asâtîrîî va Hemâsî » dans *Farhang, Ketâb-e Haftom*, *ibid*, pp. 295-302

² *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 341

³ *ibid*, pp. 343-344

l'armée d'Arjhang. Le cri fait sortir Arjhang Dîv de sa tente. En l'apercevant, Rostam lance son cheval sur lui, le saisit par la tête qu'il arrache du tronc ; il la jette toute sanglante du côté de l'armée d'Arjhang Dîv. A la vue de la puissance de Rostam et de ce qui est arrivé à leur commandant l'armée prend la fuite. Rostam tire son épée et extermine la foule de dîvs.¹

Arjhang Dîv disparaît de la scène du *Shâhnâmeh*. Pourtant le nom d'Arjhang est cité une autre fois dans le récit concernant l'histoire de Bîjhan et de Manîjheh. Lorsque Afrâsiyâb décide de jeter Bîjhan dans la prison, il choisit la fosse d'Arjhang. Par contre la tradition yârsân ne mentionne pas l'histoire d'Arjhang Dîv racontée dans le *Shâhnâmeh*. Les hymnes ne parlent pas de la guerre de ce dîv contre Rostam. Ils le citent dans les vers qui concernent Bîjhan et parlent de la fosse d'Arjhang où Bîjhan était enchaîné :

*« Ô les fidèles, c'est sur mes épaules
Le branche de l'enthousiasme des rois est sur mes épaules
Je suis le guide spirituel (Morshid), je suis le maître (Morâd) dans le puits de
Arjhang »*²

Un autre point dans les hymnes yârsân est que Arjhang Dîv n'est pas considéré comme « mort ». L'hymne attribué à Darwîsh 'Abbâs Kerendî en parle en tant que gardien de la prison de Bîjhan :

*« L'étoile éclatante
Grâce à l'étoile éclatante, le désir est venu à la ville
Moi, sans conflit, sans guerre
Je me présente comme un muet, comme un boiteux
Quand j'entend cette voix
Je vois le grain dans le puits de Arjhang
Arjhang est mon gardien de prison, je me trouve dans le puits
Ma liberté est par Rostam
C'est seulement Rostam qui peut me libérer
C'est par lui que je pourrai échapper du talisman des Turcs rusés »*³

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, 355

² Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar*, p. 3

³ Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar*, p. 9

Dans l'hymne cité ci-dessus, il y a deux points qui semblent importants. Premièrement, le poète parle des Turcs. C'est un concept qu'on le trouve dans la quasi-majorité des hymnes. Le mot « turc » dans les hymnes yârsân est le symbole du mal et des ténèbres. Il semble qu'Arjhang Dîv qui fait partie des forces ténébreuses soit aussi traité de Turc, un homme rusé qui utilise un talisman. Le talisman possède un sens négatif puisqu'il est incapable de préserver son détenteur de la puissance de Rostam, le symbole absolu du « bien »,

b. Dîv-e Sepîd (Dîv Blanc)

Le deuxième dîv mentionné dans les hymnes yârsân est Dîv-e Sepîd qui en dépit de son nom est noir comme tous les dîvs. D'après le *Shâhnâmeh*, il est le dîv le plus puissant dans le pays du Mâzandarân. Le roi du Mâzandarân envoie un message au Dîv-e Sepîd pour lui annoncer que le pays est envahi.¹ Dîv-e Sepîd se dresse contre l'armée d'Iran avec une importante armée composée de dîvs. La nuit arrivée, par la magie du Dîv-e Sepîd, un nuage épais s'étend sur l'armée d'Iran et le monde s'obscurcit et les deux tiers de l'armée perd la vue. Les Iraniens restent pendant sept jours dans cette situation et le huitième jour le Dîv-e Sepîd s'adresse à Key Kâwûs, le traite d'homme orgueilleux qui ignore de quoi était capable Dîv-e Sepîd. Il repart après avoir confié ses prisonniers à Arjhang Dîv.²

Dîv-e Sepîd se trouve devant Rostam pendant la dernière étape de ses exploits durant lequel Rostam se met en route pour le battre. La guérison des yeux des Iraniens dépendait du sang du cœur et de la cervelle de ce dîv.³ Pour se rendre à la demeure où résidait ce dîv il fallait franchir sept montagnes remplies de dîvs. Rostam parvient finalement à la rentrée de la caverne du Dîv-e Sepîd et le voit à l'intérieur de la caverne. Une masse de couleur noire à la crinière d'un lion obstruait la caverne. Rostam lui donne un coup d'épée et lui coupe la cuisse. Dîv-e Sepîd se rue sur Rostam et ils luttent longtemps. A la fin Rostam saisit le dîv, le soulève, le jette à terre, enfonce son poignard dans le cœur du dîv et lui arrache le foie.⁴

La couleur blanche de ce dîv mérite une explication : elle peut symboliser ce qui appartient à ce bas monde. En effet, Rostam, après avoir franchi les sept stations, accompli les

¹ *Shâhnâmeh*, vol. 1, p. 340

² *ibid*, p. 342

³ *ibid*, p. 356

⁴ *ibid*, p. 359

sept exploits, tue le Dîv-e Sepîd. Il joue le rôle d'un guide spirituel : il arrache le foie de ce dîv et verse son sang dans les yeux des Iraniens qui enfin ouvrent leurs yeux à la réalité.¹

Les hymnes yârsân ne donnent aucun détail sur ce dîv. Il est seulement un ennemi combattu par Rostam.

« C'était moi, celui qui a battu le vieux Dîv Blanc

C'était moi, celui qui a battu Ashkbûs »²

¹ Poornâmdârîân, *Ramz va Dâstân Nây-e Ramzî*, p. 190

² Darvish Shâh Redâ Kerendî, *Daftâr*, p. 24

Conclusion

Nos recherches sur l'histoire religieuse des Kurdes démontrent que la foi « Yârsân » ou « la religion de Yârî » ne se limitait pas aux Gûrânî qui se sont toujours considérés comme des Kurdes authentiques. La foi yârsân s'est répandue sur un vaste territoire où l'Islam n'était pas profondément ancré. Ainsi jusqu'au début du XVII^e siècle, la majorité de la population de la région d'Ardalân et du Howrâmân au Kurdistan iranien adhérait à cette croyance ancienne plus ou moins islamisée. Ce n'est qu'au cours de la première moitié du XVI^e siècle que les premières tentatives de conversion sérieuse à l'Islam furent entreprises dans la contrée du Howrâmân par Mowlânâ Goshâyesh de la famille kurde des Mardûkh. Elles ne touchèrent cependant qu'une minorité de Kurdes. A la même époque, la foi yârsân était largement répandue dans la région de ^{Ardalân} Shahrâzûr et les princes Ardalân se déclaraient les protecteurs de la foi yârsân et de la langue gûrânî selon la tradition. L'influence de l'Islam shî'ite apparaît à travers les hymnes sacrés yârsân à partir de IV/X^e siècle. Cette influence est visible à certaines périodes historiques bien distinctes et se limite à quelques aspects religieux. Il semble cependant que ce ne fut pas seulement le cas des Kurdes. Nous constatons que bon nombre d'Iraniens convertis à l'Islam demeuraient quelque part fidèles à leurs anciennes croyances adaptées à l'Islam et n'hésitaient parfois pas à revenir vers leurs anciennes religions. Les Kurdes étaient eux toujours prêts à ce retour aux sources.

Un des aspects remarquables de la culture kurde est sans doute sa littérature riche et variée qui, des siècles durant s'est transmise oralement de génération en génération. Cette tradition de la transmission orale se trouve aussi dans la littérature religieuse elle-même fondée sur la tradition orale. C'est surtout le cas des littératures Yezidis et Yârsân. Des milliers de récits poétiques et de textes en prose ont été transmis oralement.

Le recueil de littérature mystique et gnostique yârsân, généralement en gûrânî, réunit des hymnes qui ont pour objet de décrire les idées, les croyances, les rites et les cérémonies des maîtres de ce courant spirituel et de leurs adeptes. Ces hymnes religieux qui constituent la partie la plus importante des croyances yârsân, méritent que l'on se penche sur les particularités de cette littérature.

La littérature des Yârsân est fondée, comme nous ^{l'}avons vu, sur la poésie qui en constitue la base. En cela ce courant ne se distingue pas des normes communes à l'ensemble de la littérature persane. La poésie apparaît en effet comme le mode d'expression qui correspond le mieux à l'idéal et aux normes esthétiques des Yârsân.

Parmi les traits qui caractérisent les hymnes yârsân, il se trouve que cette littérature contient un grand nombre de figures appartenant à l'univers religieux, symbolique, esthétique et mythologique de l'Iran ancien, pré-islamique.

Ce corpus intègre des références importantes au zoroastrisme et au zurvanisme combinées au shî'isme duodécimain et des éléments appartenant à la culture kurde proprement dite. Certains poèmes témoignent que les Yârsân ont reconnu cet héritage des religions iraniennes préislamiques et ont sans aucun doute recherché à l'intégrer volontairement.

On trouve dans la littérature yârsân les personnages mythiques que Ferdowsî, un des premiers grands poètes de la renaissance littéraire du néo-persan après la conquête arabe, cite dans son *Shâhnâmeh*.

Ces figures se retrouvent dans la littérature des Yârsân sous une forme spécifique qui ne se résume pas à la présentation de la mythologie iranienne telle que les poètes iraniens l'ont fixée dans leurs œuvres. Ces figures ont certes conservé leur aspect héroïque et épique, mais elles ont aussi pris un aspect religieux dont l'influence spirituelle a été intégrée par les Yârsân. En effet ces figures sont dites se réincarner dans le corps des maîtres Yârsân, au moyen de la métempsycose et l'inhérence selon les croyances essentielles de ce courant religieux.

Comme certains chercheurs le soulignent le mythe joue un rôle central chez les Kurdes, surtout dans les traditions yârsân et yezidi. Les mythes appartenant au monde iranien qui réapparaissent dans la littérature yârsân, sont des contes et récits traditionnels très anciens où interviennent parfois des êtres extraordinaires ou surnaturels inspirés du passé légendaire de l'Iran. Ces mythes tiennent une place fondamentale dans la littérature du monde iranien et on peut mieux les comprendre en les envisageant dans le contexte de l'histoire de ce monde.

Notre thèse a visé à décrire systématiquement ces figures héroïques à travers la vaste littérature yârsân dont une grande partie reste manuscrite et qu'il nous faudra aller collecter sur le terrain, au Kurdistan iranien.

En nous focalisant sur les sources traditionnelles yârsân, c'est-à-dire leurs hymnes, nous rencontrons des différences et aussi des ressemblances entre ce qu'on trouve dans le livre de Ferdowsî et ce qui est raconté par les maîtres yârsân dans leurs hymnes.

Nous ne connaissons pas la source principale qui a inspiré les hymnes des maîtres yârsân. On sait que Ferdowsî a eu recours à des traités très anciens, les *Khodâynâmak* ou *Khotâynâmak*, qui lui ont servi de source. Il aurait également utilisé les sources zoroastriennes.

Il est évident que les Kurdes connaissaient bien la mythologie du monde iranien et celle-ci occupait une place centrale dans leurs traditions et leurs croyances. Cette mythologie leur servait à expliquer leur genèse, par exemple l'histoire du fameux Kâweh, le forgeron. Mais est-ce que les Kurdes ont eu recours aux mêmes sources que l'auteur du *Shâhnâmeh* ? Ou encore, est-ce que le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, après sa composition, a servi les poètes yârsân ? C'est une question à laquelle on ne peut répondre avec certitude. Il paraît probable que les Yârsân avaient accès aux sources de Ferdowsî et de plus ils ont utilisé d'autres sources ignorées par l'auteur du *Shâhnâmeh*.

Peut-être ces sources appartenaient à la culture kurde proprement dite. La présence de personnages dans la version kurde du *Shâhnâmeh* et dans les hymnes yârsân, qui ne se trouvent pas dans l'oeuvre de Ferdowsî mais qui jouent un rôle important dans la littérature épique et religieuse kurde nous laisse à penser que ce genre de sources existait. La présence de ces personnages est la preuve que les récits anciens étaient bien présents dans la société kurde et faisaient même partie de leur vie quotidienne.

La différence entre les récits dans l'oeuvre de Ferdowsî et ceux décrits dans les hymnes yârsân se situe sur deux types de narration. L'auteur du *Shâhnâmeh* vise, il nous semble, à donner une certaine vision de l'histoire de l'Iran ancien. Il commence par décrire les mythes historisés qui remontent à la Genèse. Il s'agit là de la partie que l'on peut appeler « partie mythologique » du *Shâhnâmeh*. Suit la « partie héroïque » et enfin ce sont les événements historiques concernant l'arrivée des Arabes, etc.

Dans l'ensemble des récits du *Shâhnâmeh* il existe une continuité structurelle et textuelle de narration. Chaque récit a un début et une fin. Les personnages, souvent tragiques, naissent, ils poursuivent une vie pleins d'événements et à la fin ils trouvent une mort souvent dramatique. Cet aspect de narration est totalement absent dans les hymnes yârsân. Le style de la narration des hymnes se base, contrairement à ce qu'on trouve dans le *Shâhnâmeh*, sur ce qu'on pourrait appeler « narration doctrinale ». C'est une façon de s'exprimer par laquelle le poète vise à décrire sa pensée plutôt que de raconter un conte épique. La naissance, la vie et la mort des personnages dans le contexte des hymnes sont racontés dans un contexte religieux. La naissance serait une « renaissance » et la mort le moyen de cette « renaissance ».

Une autre différence est que les figures, considérées comme mythologiques dans la littérature persane, prennent une dimension divine et deviennent les personnages historiques portant, chacun, la gloire et l'Essence divines, comme une sorte de théophanie et c'est précisément pour cette raison que les maîtres Yârsâns se proclament et se considèrent comme la réincarnation ou la réapparition théophanique d'un personnage mythologique.

Dans les hymnes yârsân, Rostam, Siyâwash, Key Khosrow et les autres personnages mythologiques du monde iranien, sont des êtres théophaniques avec un aspect divin, et comportant une dimension sacrée. Ils acquièrent ainsi une importance religieuse plus importante par rapport à celle de la mythologie iranienne. C'est le cas d'Ârash, le fameux archer, qui occupe une place importante dans les hymnes yârsân, mais dont le récit n'est pas mentionné dans le *Shâhnâmeh*.

Dans la partie héroïque du *Shâhnâmeh*, le roi est un personnage sacré et la gloire divine protège son trône et sa couronne, ce qui lui permet de se faire obéir du peuple. C'est le cas du roi Key Khosrow, figure sainte dans le *Shâhnâmeh*, qui est désigné comme interlocuteur du « Père sacro-saint ». Par contre dans les hymnes yârsân, il devient le « Père sacro-saint » lui-même.

La différence entre le personnage de Key Kâwûs raconté dans le *Shâhnâmeh* et celui qui nous est parvenu par les hymnes yârsân constitue un autre point remarquable. Dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsî, Key Kâwûs n'est pas la figure par excellence d'un roi juste, sage et parfait. Il n'est même pas digne d'éduquer le véhicule de la « gloire divine » qu'est Siyâwash. Par contre, dans les hymnes yârsân, il possède toutes ces qualités et est considéré le lieu par excellence de la divinité.

Dans une partie du *Shâhnâmeh*, c'est-à-dire la période entre le règne du Key Qobâd jusqu'à l'occultation du Key Khosrow, parmi les figures héroïques iraniennes, nous avons trois personnages centraux : Rostam, Gîw et Gûdarz. Ces trois personnages fonctionnent comme un triangle au centre duquel se trouve le roi.

Le trio Rostam, Gîw et Gûdarz est fortement lié à l'angéologie yârsân :



En effet, ce trio constitue les deux premiers orbites angéologique de la cosmologie yârsân, c'est -à- dire l'orbite de *Yek Tan* (Un Corps Seul) qui est Pîr Benyâmîn/ Rostam et l'orbite de *Yeri Tan* (Trois Corps) composé par Pîr Benyâmîn/Rostam, Dâwid/ Gîw et Pîr Mûsî/ Gûdarz. Ces triangles illustrent l'importance de ces figures dans la doctrine yârsân.

Le prolongement des récits yârsân se poursuit jusqu'à nos jours. Les figures mythologiques sont omniprésentes. L'essence spirituelle de ces figures dès la Genèse continuent à se manifester et à réapparaître à travers différents corps humains dit « vêtement transmissible ». Par exemple Siyâwash, selon la doctrine yârsân a réapparu dans le corps de imâm Hoseyn, Bâbâ Yâdigâr, 'Âlî Qalandar et Teymûr Bânyârânî. De nos jours un petit groupe de disciples de Seyyed Khalîl 'Âlînejhâd, un des personnages les plus charismatiques et les plus influents yârsân de ces dernières années, assassiné en 2001 en Suède, considère que leur maître portait l'Essence de 'Âlî Qalandar et donc celui de Bâbâ Yâdigâr et de Siyâwash et était le « vêtement transmissible » de ces personnages. Même si cette idée reste limitée à un petit milieu de disciples, elle montre la présence toujours vivante de personnages mythologiques dans la vie quotidienne de cette communauté.

Un autre point remarquable dans les hymnes yârsân est le peu de présence de rois qui montent sur le trône d'Iran après l'occultation de Key Khosrow. En effet, dès que la couronne et le trône sont confiés à Lohrâsp, nous remarquons que les personnages de la famille royale iranienne sont marginalisés dans les hymnes yârsân. Lohrâsp et son fils Goshtâsp qui succède à son père, sont peu cités dans les hymnes. Parmi les trois autres personnages centraux (Esfandiyâr, Zarîr et Pashûtan) de cette même période, que on peut appeler la période zoroastrienne de la famille royale iranienne, les deux derniers sont totalement absents des hymnes. Il n'y a aucune citation concernant ces deux figures qui jouent pourtant un rôle important dans la littérature zoroastrienne et pehlevi. En ce qui concerne Esfandiyar, le prince illustre, il n'est pas une figure aimée dans les hymnes yârsân. Dans la doctrine yârsân le comportement de Esfândiyâr à l'égard de Rostam/ Pîr Benyâmîn est inadmissible – d'autant que Rostam évoquant Esfandiyâr s'exclame : « Comment peut-il se targuer de la couronne de Goshtâsp et de la nouvelle religion de Lohrâsp et ordonner que l'on enchaîne Rostam que le puissant ciel lui-même ne peut faire ».

Nous avons vu aussi que lorsque Esfandiyâr tombe sur le champ de bataille, il accuse Rostam, Sîmorgh, Zâl et la flèche en bois de tamaris coupables d'avoir tramé sa fin. Il insiste sur le fait que Rostam n'était pas le seul coupable. Nous avons identifié les personnages coupables de la mort d'Esfandiyar dans la tradition yârsân, et nous avons montré la raison pour laquelle les hymnes restent silencieux sur la vie majestueuse de ce prince. Comme nous l'avons souligné, Esfândiyâr, le défenseur de la religion de Zoroastre se bat contre l'« Essence » de Sultân Sahâk qui s'installe tantôt chez Zâl tantôt chez Rostam, en tant que « hôte », contre Sîmorgh, l'incarnation de Ramzbâr, contre Rostam, la manifestation de Pîr Benyâmîn, contre Dâwid, qui s'installe parfois comme « hôte » chez Zâl. Finalement, il

tombe par la flèche en bois de tamaris sur le lieu où s'est manifesté Mostafâ Dâwidân. Bref, il se bat contre l'Essence du fameux *Haftan* de la tradition yârsân.

Les recherches sur les origines de la foi yârsân se sont jusqu'ici limitées au shî'sme et à ses branches extrémistes et parfois au zoroastrisme. Pourtant, dans les hymnes yârsân les figures pré-zoroastriennes semblent plus présentes que les figures zoroastriennes.

En ce qui concerne la place des figures mythologiques de l'Iran ancien, surtout celles qui appartiennent à la famille royale des Kiyânides, peut-on expliquer la nature pré-zoroastrienne de la tradition yârsân par la faible présence de Lohrâsp et de Goshtâsp, ou l'absence de Zarîr et de Pashûtan ou par les reproches formulées à l'égard de Esfândiyâr ? Nous avons vu que les rois de la famille kiyânide sont des personnages saints et intouchables dans les hymnes yârsân : une personne qui verse le sang d'un membre de la famille royale est maudite éternellement. C'est le cas du jeune prince Îraj, du roi Nodhar et de Siyâwash, des martyrs dans la doctrine yârsân. Mais ce n'est pas le cas de Esfandiyâr, tué par Rostam.

Est-ce que ce double traitement dans les hymnes yârsân provient du conflit religieux entre les adeptes de la nouvelle religion mazdéenne et la famille de Rostam ?

On ne peut encore répondre à cette question parce que nous n'avons pas encore de documents fiables sur la nature de la religion pré-zoroastrienne. Pourtant la forte présence de ces figures est une preuve de l'attachement de la doctrine yârsân à la religion de l'Iran pré-islamique.

Dans ce travail, nous nous sommes attachés à cerner l'ensemble de ces figures, à en décrire les fonctions, la dimension symbolique, théophanique et la place qu'elles jouent dans l'économie du système religieux des Yârsâns. Nous nous sommes attachés aussi à remonter aux origines de ses emprunts à la mythologie iranienne, à en décrire les modifications et les ajouts, de façon à essayer de préciser plus clairement le lien qui existe entre ce courant religieux kurde et la pensée de l'Iran ancien, ce qui peut nous conduire, nous l'espérons, à apporter un élément de réponse à la question de l'origine de ce courant religieux qui demeure énigmatique.

APPENDICE

وارد بسم و جم باطن تجاران بسم و خوشه چین مرزعه یاران
 تجاران دستور بستم بار جا بار جا به قدرت پر خط خامه
 ایست و توفیق یکتای یکدانه ماسوریم و ایرستای بارخانه
 بفروش گمرک بذر بارخانم جارچی قاپی شای یکدانم
 جو یای سه چشمه عین مستانم خوشه چین جم حق پرستانم

عباس آرزوی جم یارانم
 تفرقه تفاق گروهی خارانم
 خاتمه دفتر درویش عباس کزندی
 سورخه ۳۷۱۷۷۷ نویسنده معارف الهی

شام مانه شام غلام نه تبریز بایست بکبران شین رستاخیز
 گمته قرمزی سنگ سه انه بی و خرابای مرد دیوانه
 تاریکن تاریک بلخ بخارم وقتن بخیز و گره نارم
 بطم بطوینن بهم زلاله بی چیمو نمبو ای قالا ای قاله
 نه دین وه وقتن بخیز و نه دین وه
 و فرمان حق دست و سینه وه
 بدر و دست بنیامین وه
 خاتمه دفتر میرزا علی عباسوندی
 نویسنده معارف امیری ۷/۲ ر ۳۳

در سنه ۱۰۱۵ قمری این کلام فرموده و از سادات یادگاری بوده صورت برابر اصل است.

به یاری پروردگار توانا و بزرگ در تاریخ پانزدهم شهر یور
ماه سال یک هزار و سیصد و هفتاد و نُه، هجری شمسی برابر نسخه
اصلی و فقر شیخ امیر بخط و قلم این خقیقارستان رونوشت
و تحریر گردید امیدوارم به ذات حق توفیق مطالعه و
نشر کلام حقیقت و بهره مندی و پیروی و عمل به
دستورات حق نصیب همه ما بگرداند.
التماس دعا : کاکی عزیزنیا همی توشا

تاریخ ۱۵/۶/۱۳۷۹ هجری شمسی

« اول و آخر کربار »

یاری چوارچشتم باوری و جا راسی و پاکی نیستی و ردا
هر کس ای چواره با و زود جا محمد من و سرکارخانه می آید

اول و آخر یار

چون دفتر منتشر شده قبل که با رسم الخط کروی نوشته شده خواندن آن برای یاران عزیزان ^{جمند}
مشکل می نمود لذا با همت پیر بزرگوارم حضرت سید خاموش و توصیه جناب
آسید قوام الدین الهامی از نوادگان حضرت آسید قاضی
و حسب الامر استاد کو انقدر حسین روحانی

کتابت دفتر کلام حضرت شیخ ایمر

با رسم الخط فارسی

پایان یافت

سجده کتیرین سید ایمان خاموشی،

صفحه شب چشبه

سوم آذر

۱۳۲۹

یاران شیدای شوق دل بست مایه ازل شیدای شوق
رافع رمالان لقادر نفوق خائنینان خجل گردن گیر طوق
میزان نزه خاران تمامه برگ شادی شان کردن دجامه
قلابه قلبیر درنه نوی پرده پری روشنی چند ساله ورده
مراد شادی شوق ازل مایه شین کفت نخرم ودایه دایه

نشاط جوته هم ویمان

آوات تازه مات ودیمان

خاتمه دفتر بگرد گهواره در تاریخ ۳۱ راره ۶
نویسنده معارف امیری

هیا هی هی هی همچون جوشاوه جم آرای جمشید باز خروشاوه
صدای سورش نسیم آوازن قوی میر شکار لاولای بار
بر اخاص بیدارن و قرارم دا

شادیتن پی شاه و رومی یارم دا
یاران نجوشن صاحبکار نجوش جوشیا جوشن
میل و بسته قول رو ازل رو شکت طلسم بسته هفت کوشن
کیش کیش بو ر کیش کیش شیر ریزار نیز جنس تخم ماده نیر
هیا هی شان بحر بی پایان برق باق برق مینای غواصان
حواله فرمان عالمان و نده طمی کرده منزل حساب نمنده
جیازه جسمان کشیده فالو تکان تکه پای بیداع نو
علم ارباب بر پای لنگرن بیداع هفت سر قال فتنرن

بر اخاص یه نشه نیش خبرن
ساوای ساو سیف شامی تکاورن
خاتمہ دفته درویش بر اخاص از تاریخ
۶۶۱۱۳۱ نویسنده معارف امیری

حکمی در گیلیا، صبا زمان و یلویل گیلو چون گزگن مان
میهن شیشه لقی نمندان گفان گفان نغان نغانی چا پشین

خاتمه

خاتمه این دفتر بتاریخ یوم پنجشنبه و سه وسط
ماه بهار کردی مطابق هفت هفت ماه یک هزار و

سیصد و چهل هفت شمسی نویسد علی میر در روشنی
از خوانندگان این دفتر التماس دعا و محبت خیر

دارم علی میر در روشنی همه قای سلمان فرزندان

مرحوم شیرخان ساکن قریه خشکگاه جبر فایم

هو یا حقیقت حق

۱۳۰۸ در ۶۷

صدای سمطور می دملی بازه کش شیونابزار یلی ناز کش
 ژنو تازه کمر زخم گازه کش زده زام خطر آوات واره کش
 داود داوش دست پے مجازه کش پے مجاز که بے اعجازه کش
 غزاش و فوتن و نام رازه کش تا با چو توبه و نمازه کش
 قسم ایدن و نیازه کش هر رور و مہو و آوازه کش
 آوازش نگوش ساربان ویش جا مازش چوق دان طلب ^{لینا پیش}
 چنی عربن شتر سوارن سوز سازندور هر کس سوارن

کیتی ترجمان باور بداران
 دیوانه شادت نه بین یاران

خانمہ دفتر درویش دوسته در تاریخ

۶۶۱۱۸ سال یکہزار و سید شصت شش

یار ما چو مرغ مرغ مکی بدم بدم باریون گوهری بدم
 شب و روز یاران نین قرارا کارم سر غیب مهن اقرارم
 یہ خوشی یارن فی دلہ زارم خبر خبرن نروزگارم
 خبر بیم رسی نہ دوو چہارم نفس ذوالفقارہ برق بہارم
 پر شنگم تا ہند تا قندارم نمایان مہو گوشہ و کنارم
 نہ گوشہ چیم شای فرنگارم رسید بفریاد اسی دلہ زارم
 زربنج نام کیت یار کبارم زیاد تر مہو مال و اعتبارم
 خوشیم زیاد بو منت یارم یار صلہ دین نہ روزگارم
 بیچ تنگیت نین فارغ زگارم

ہمتم قرین پروردگارم

خاتمہ دفتر درویش فارغ کرمانشاهی در تاریخ
 ۷۳۹/۲۸ نویسنده معارف امیری

سرداری آما سمت سحر بنیثونه تخت خزانہ امر
 بین و بلنخ داوای داو و ببر ہیزگردن بروز فیطفات گبر
 مراد مردان نہ سمت دالان پے کشتہ نصرت و انقص آمان
 مکیثو حساب خرج باج مان تائین مکی نیپ گروسی ناہان
 دو شیر جنگی شکاری شیشہ دیدہ پر نخون آمانہ و بیشہ
 بین و قتل گامی امان فرض پے روز باقی ذرش داو فرض
 فقات فرنگ فانوس و فضل پادشای ایران ممانو عزل
 اوسا کو سوار منیثو و تخت مہر سو حوال ظلم زور سخت
 ماچو ہی بنیام و کو بینی چند سال ویردہ تو کے دینی
 وات کہ دینم یکتای صاحبکا نہ گوشہ چمن بیشہ مرغزار
 چنی یاوران جم بستن و ہم ذات از لے پیر نرگس جم
 غلام شکا و ای برج کون
 یزدان عظیم اذان نون
 خاتمہ دفتر غلام در تاریخ ۱۷/۱۱/۶۶

ذات نہ قرص نور ذر نہ چین فانیم طوقد ام جو رکیش بنیابین
ہفتہ دو دفعہ چون دیدہ دارا کیشم حساب باقی پی یاران
حیدر حقیقت نافی پیش
ذاتش نہ جلو قبہ نور کیش
خانمہ دفتر درویش حیدر کوچک بلبل ۶۳۷/۲

دروازه بن به ملک سر حد جای ضراب خانہ سکہ نیک بد
گمرک چچی باشی صراف دانہ سکہ یاری ژن و بے بہا نہ
سکہ یارستان تازہ کردوہ نیکان ژبدان گرو بردوہ
حیدر باش استاد گمرک دستم
چچی دوست نیک یکتا نفسم

خبر دار خبر قاصدی نہ غیب آوردن خبر
وناز بنیام داود رہبر شکاوان شکر مہفت دانہ گوہر
محلہ نایل نایل مہات ہرس کرد نہر بے بل قوات
بلاچہ پر شنگ سوزان پیش رو تائین کرد پریش چون شفق نہ شو
ورسپان دکان منی و زیبا و زر پادشام نیش او قرص تخت ذات
حوالہ موسین دفتر موانو باقی بے یاران تھقی منہانو

حیدر خبر دار دنگ صلاتن

وناز بنیام داود خلالتن

خانہ در تاریخ ۲۹ ردرہ ۶

دفتر حیدر قلمخانہ

ذراتان زبرد و بهم در اخلن موسی فرمان داود بلبلین
 حیدر و نجات پروانه و گلن
 گل من نشان تخت کاملن
 جغت نه تکانش دونه دور برتا و نکاتن
 بهیهات بهیهاتن گرد قول لائن فرمان و دستن شنده کھمان
 شنده جام نجم حقه طاس زرد چیم دست و پس ذاتم بر آورد
 او فرمان داره میونه لاوه فرصت و دستن جهم و جلاوه
 جلاوی جبین جبینش شمن شمش شمالن شود نیرنه غمن
 فرصش بانه تخت بخت تخت گل گل رمل گلزار نه موامی مشکل
 ستاره هشتم گشاد بی نه چین رونق رواجن نقش بنیامین
 حیدر نجات و جغت دو آنسین
 کیشا و تکان مشا نو و قین
 خاتمه دفتر حیدر پایار
 ۶۴۹۳۰

پرشنگ مشافونہ قین زمین و حجت مستان خون حسین
ضراب زر دون صراف دانہ یارم دیم وہ نہ جبہ خانہ
جبہ خانہ ہم یار چل تنیم ہر چل یکیزنگی پروانہ شمیم
حسین مانند ام ای بندو کارہ
پرشنگ ماورسی نیست انظارہ
خانمہ دفتر حسینعلی شایانی در تاریخ
۱۳۴۶

عطر بنیامین هرکس بنوشو
نکوره داودوتاو مجوشو
خاتمه دفتر درویش ابراهیم عباسوندی
نویسنده معارف امیری در تاریخ ۴ رار ۷۷

حساب تمامی شرط او سبر بدیم شرط بر او شہ طن چنی تو کردیم
بیم و لام و جمیم الفت معنائش ق و ص و ذال مورنہ رسول سن
امام بے خلاف ای جور بین و شہ ط بنیام خلافش نین

امام نفرمان قبضہ قہار بدیم

شین رستا خیزنہ پنجه و تار بدیم

خاتمہ دفتر درویش ایمام بیامہ

در تاریخ ۱۵/۵/۶۷ نویند پعارف المیری

فرمانش و چنگ چنگال چنگ بو	قهر حسین و ارباب کیرنگ بو
قهر قاتل کیش رمل روان	تیغ ظالم جن برق روان
خوش خوش رون ذلتش رنگین	شیر کمر بند قال سنگین
سنگین حواله کوی طلا کون	کالای جنگی باف تیغ بسون
ذیش زلالن عیش عیان	ضربش قابلن تیغش بیان
بنا کرد و چین چنیده و نار	رمز روز و رین رضای دی و قاف
حسین دور دون اظهار کی نثار	کنده بحر و بر سینه سنگین تار
نام نه بحر حوت	نام نه بحر طاف غویط بحر حوت
جای خنده خلوت ساکنی نبوت	طول طلاکش ملاک ملوک
گردان گردون مرغ جریو کش	ذره ذره جور مهندهی تا حبش
از درندوشان ملک بیدی بر	جای گره آفتا ولیف طاوس پر
اشاره عشره گروی جام جرس	جای قوت دریا نثار کی پرس
چاکه دست نچنگ داود پر زورن	جای گره شمال شاه پر نورن
چهار ملک نه قیض مقیاس کند	شش طناف نسه تیلش بندن
تماشای جام جهانم کردن	خاتمه دفر درویش
فرشته گان عرش عشره ویرد	چوزد نو بنده معمار
	ایبیری

کمر نه حسا و دفتر تجولین

حواله جارچی یا نه و کیلین

نه خوا و خواوان شبی غافل بیم نشیرین خواوان
نه صدای عظیم جرگم شکاوان بیدار بیم وه سرسام سناوان
نگام کرد بوسان سپاه بختش را دو جو قه عظیم پنخ هفتش را
رموز رموزن چوگان بازیان دعوی دور نور رموز رضایشان
شده کمانان کردن و فرصت بنیام مرخص قال بی وقوت
حق حقداران بی زیاد کسم میلش و نازن بازگیر تو دام تن
گیر آورد نه بخت بنیام قرارن او مینکه منزل شرط نامه یارن
ملکشان حساب ثبت کرد فرمان سپاه سواری مست کونیشان

کمر بی خبر ای روزه گفتن

نیسانه تعلیق هیچ یک گفتن

خاتمه دفتر درویش کمر سایه ای دریا بنخ
۱۵/۹/۶۵ نویسنده معارف المیرزا

و حکم جلاسی نسیم حبش تمان تاریخ تفاق سرکش
و میل میلان جین جام مل برخصت راضی کوچ بے مجل
شلاق شعلہ برق حق و دست داودی امداد بے قاتلان قص
کریم و میلان یار نقد نفس

پوشہ دان خبر قاصد حبش رس

یاران سر ثبت بروز گزر بوی شمشام شربت
شکاوان پردہ ہفت نبان ہفت بے دعوائی دیوان چغت را سستی
خبر نہ دلیل دیوانہ ماوان شمشام ہفت پردہ شام پنش یاوان
شناسم و شان شیوہ شام وہ شمشام و بلدی شام و جام وہ
دل ریش ریش دو آزام دیرا بشنوان خبر غافل خبران
میل کرد و راستی شامی خبر ران

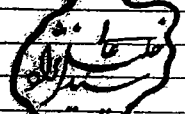
ملویلی باطل بندی خلاصان

خاتمہ گردید دفتر کریم گہوارہ

در تاریخ ۲۲ ر ۶۳

سیاہ بزمہ کش سوز چہنی دستم نقال رو اس فنی
 سیاہ چو پے کیش نلش تقنا ہی مال تازی رکش رقنا
 رو کفت ناوای شار حر تو رور و نرولان سارای صا کو
 عجلہ اجل رو اس فنی نمندن گداز خلیفہ منی
 قادر قبضش پردہ سر دری قہار قابض داودی چری
 چریکہ چالا کے قنبر قینہ کش رور و نرولان بہار شینہ کش
 رو کفت ناوای حرم سارای شاہ گزر گزر سوزنا کو کعبہ خدا
 کریم کوک کوک جہات گون
 شکست لنگی شار خسرون
 خاتمہ دفتر کریم خلیل در تاریخ

۶۵۷۱۸

به اول و آخر سپید
 خانه یافت سخن بر تقدیر ای حضرت خاتم الماس گویا
 بتاریخ مذکور در روز دهم به راه ۱۳۷۶ هجری قمری
 برابر با هجرت دهم به راه ۷۴۸ هجری قمری ساطع
 بدو علم آخرین بلیان اهل حق سید خلیل عالی تر بود
 فرزند مرحوم سید شهاب
 از ممالک خاندان حضرت عالی قلند
 یا علی بود


سام و فرمان پادشاه میوه ... سام به زبان حضرت پادشاه عالم حضرت سلف همکار
 برای دستگیری خاص و عام میوه ... برای دستگیری ملک و خاص و عام خواهد آمد
 سام و سلطان چه که خردستان ... ای باین در دیده آفرینان سرداری بنام سام ساید
 دادش بشیر و شمعین و آسمان ... فراد صاست بر در ماره و لانه اش تا از زمین اخرا
 او ساک عالم بر سرش سستیز بود ... بیکوه آفرینت که جان بران جنگ دستیز خواهد بود
 خلائق کبریا و همت گریز بود ... و چون جانان در آن وقت است و صیوت خواهد بود
 سام میوه دنیا و لور سست کوه ... سام می آید که ای عالم بار نور خیرت و است گویا
 هر که در راه است که سست کوه ... و سست هر جهان ماری و انصاف آگاست تا
 دنیا پرده داد و کوه ... ای باین سام دنیا بر بار همل و داد می کن
 دادش او را چون کوه و ابلان ... و گنبار بارش در پیش چون بارش کوه بر زمین
 سراسر دنیا شود چه ابلان ... خراب و بارید و برکت انباشت دنیا بر نور حق و ابلان
 خدای که گنبار کرد من و ابلان ... می شود و ای دنیای و عثمان ای از نشسته سامان
 شام و چون جبار جانان ... خواهد شد پس بدان که چون گذشته خرد حق و با
 بنشیند چه هم قطار یاران ... بنویسند ظاهر خواهد شد و هیچ بارگاه درگاه ابلان
 یاران کرد چون هم و چینی ... نشست و علم بماند که در هیچ خاندان حاضر
 برای شایان او در روز بود ... شد برای باین آن هم چون آیت چون نشانی
 و حق که قاص جبار می ... باشد و حق که حضرت تجرد ثانی لقب بر نواح باین
 صفتش بنشیند ... و یار ... یک بنشیند صلی خانی اش در کله کله هم تار و بار
 تمام خردشمن شده بود ... برین خرد و حکم در هر دو حضرت شادوشن لاله در نور
 الماس با کوه کوه اول آفرین سپید ... نسبت خواهد داشت. من الماس که بر این دنیا جاساک
 دیگر اول و آخر یار ...
 ۷۲

NO 22 - Khân Almâs Lorestânî, *Dîwân*, Exemplaire corrigé, copié, traduit et commenté par Seyyed Khalîl 'Âlînejhâd, dernière page

قال قواله نسیم نو خیز پکیان و حجت نیانه پرویز
قبضه قتل قص غزای شرودم شیویان پرده پنهانیش و هم

مراد و میلان پیرنگس هم

شنوی شهباران بار اویم

خاتمه دفتر درویش ملا خدا مراد

در تاریخ ۳۰ ر ۴ ۳ ۶ تیر ماه

یکهزار سیصد شصت سه

دل فرمودت تا کی نای نه فکر سودای فرمودت
 موانان آیه میو صد کما صوت قندیل قدرت ریزانه لاجوت
 ببل بانگ برز و اشاره میل جسم کرد اسپابان ورق مانده لیل
 کتان کین میزان موزون ورق مانده لیل سپرده مجنون
 دیوان در ساخ امی او کین تا مرغ نه قلاب شایزه اسیرن
 بیت مدر نه قلب قلعه قیس لیل حاضر نه حضور شایزه لیل
 یکشان حسا کنت کت بان بشماران دفتر فشق حسابان
 فانی خریک غرق خاک خون شفق مشکاوانه ماوای مجنون
 بوان بانگ برز آیه وصف و تو مزگانی لیل عرب بات

خداوردی اسیر نه درگای لیل
 دفتر مهر کردن نه کارخانه میل
 خاتمه دفتر درویش خداوردی معارف امیری
 در تاریخ ۱۳۱۸/۲۳

داود تائین بی و تعجیل تاو مورسند ژ لیسان برد پے آقا
 داود تائین بی چون باز شاہین نیست نفرق سے سردار خائیز
 مغزش بر آورد و چنگاہ چنگک ذاتش پینا و حلیطہ تنگک
 مور حلبی سندشان چندہ قوامی حر دیز نجاشان پندہ
 ذات عمریش بیزنان ویز جدم بی نجامہ جلد حر دیز
 سردار جدید نانش بی تمام جلدش حر دیز ما و اش شاشا
 تمام بی تاریخ شہ آرای شہ جو پکیا و تیر قلدہ والہو

لاچین خبر دار نہ جم باطن

وعدہ یکالہ پیر موسیٰ ضامن

خاتمہ دفتر درویش لاچین عباسوندی

در تاریخ ۱۷/۱۲/۷۳ نویسنده کمتربن

معارف امیری

ذوالفقار و حجت خیزد هر تن حکم یار نه گشت نه قول گام تن
 چند طول طلسم منده حسابان قطع بے و برشت ساو سیف زور
 کوره جوش ذات و هم نهادن جسم کل ندور باشی رستان
 قلب بے حساب ذات بے شمار یعنی چل غلام مزد مایه دار
 زوینا و زحمت خلاف خاطر زحمت نین برج بالا ستر
 ملک مایه ذات مکان نون
 صراف دکان دیوان نون
 خاطمه دفتر ملک علی در تاریخ ۲۲ رار ۱۳۰۶

مراد نضرمان فتح فرصت
قال ملکان چون غویطه بطن

ازل تیارم سئوق شابازان ازل تیارم
گفتار رنگین فرمان یارم ذره و باطن بین و بارم
خروش نبرد دانه ز لالم نه چشمه روشن بین و بالسم
یک کوسواری چنی بنیامین گردنش دعوا پی رور و ریمن
سواری وزین قرمزی پوش پی خون دشمن سیفش خروش
راهی بی نراه و دووان دو غلام حاضر بی نه حضور او
گفتم نه جلو شاباز رنگین یک لاکردوه باقی بنیامین
حربه داودی تیغ تند مکان بشکاو و طلسم تمامی جهان
داوای داو دین معرکه مصفا

وعدش نمند یعنی بی خلاف

خانمہ دفتر درویش مراد قلنی در تاریخ کارا
حقیر کمتربین معارف امیری

انشای اثناست منزل و نزل و زرد / پیشی شادان ایران اجاق
 ابرس و ارس کشد و ترکند / بودش و سببش و سببش
 او سا زمان و ارگرد و غمور / سینه باین دو دیایه
 کرده و از خانه آملی خان سجایی از قری که علائق خان سجایی بود. از زمان خود نوروز نوشته بود.
 بند یاران یا دو کار / بند یاران بزم دمی و بند یاران غمور می
 چه نوبه بود. باین دلیل شاید بازم باشد و آن دفتر که در پیش سابق الکر سرت کرده می است
 در خانه صاحب دفتر که کند. پیدا شدن آن کاری خار و پناه به دست صاحب دفتر که این
 در به زیارت آن دفتر حال و دفتر کردیم.
 ۱۳۱۱ خورشیدی مطابق ۱۳۵۱ قمری قاصد ارستان بزم کاکانی
 جای اسنما. بزم کاکانی

فصل و ذکر و طایفه سرام جاسوزی نوشته شده بود و آید ۱۳۱۳ قمری. آنگاه بنده در حق که از اول
 در تهران بکار کرده بود. بعد از آن آید ۱۳۱۴ خورشیدی مطابق ۱۳۵۱ قمری است.
 جای اسنما. بزم کاکانی

NO 28 - Darvîsh Nowrûz Sorânî, *Daftar* (Kalâm), Exempleire copié et corrigé par Rahîm Kâkâî, dernière page

صاحبکاریش نیشانه بروز صاحبکاریش
 تجلی ظهور آشکاریش نمونه روشن پروباریش
 خوشی خبر ساج ناریش میلان رحمت دو بهاریش
 زمره ذاتان کوی بلوریش ضرب ضرب دوسر لا و زوریش
 خاپوری محال کوران کوریش نوا کوه نه بخت دالان زوریش
 شہو سیاہ رنگ خشم قینش حوالہ باطن جنگ دینش
 غافلان نخواب دریا کوریش نیاسی طوق شاہ جم آوریش
 خیز خیز خبر و ہر محال دا مشا خور نہ وقت قال دا
 نہ سر میل وہ مخیز و قالے سیزہ باطن دوزات زوالے

اجاغ نشا ہو غزا خیز نم
 رونق ندماغ خاران بیز نم
 خاتمہ دفتر درویش اجاغ بیامہ
 در تاریخ ۱۲۸۴ ر ۶

دله باير بهيم هفتة ني ورتربرز باير بهيم
 بي خبر نخوف نقطه ظاير بهيم وهرجا مشيم هرويم نادر بهيم
 صراف دانه لال احمر بهيم غواص خالص كان گوهر بهيم
 زلزله شفق شمال شمس بهيم ذات الی غیب جم آرکي جم بهيم
 بي حرف حروف قاتی نه قال بهيم مست بهيم نبوي عطر شاخه شمال بهيم
 چاکر چاوک داوی دنگال بهيم نه هفت پرده تو دت زلال بهيم
 باخبر نه بزم کوی کان بهيم بهيم نه چهار گوشه وه نه چراچر بهيم

پيرويس چون مولا م ندانه در بهيم

قصاص قاتل قصت مکر بهيم

خاتمه دفتر پيرويس در تاريخ ۱۹۰۴ ر ۶

نويسنده معارف اميری

مردان هله سن لسم گوره
تیری تیر اندازییه دعوا ای سر و سر بازییه
حقی شتر حکم او بازییه
غوغاوسی غیوانه دودی سیای سوانه
بازم نه پرواز ام لانه
رضا ورنری راضیه حرفی حرفی رنریه
فری کس نه جمعی تفضیه
خاتمه دفتر درویش رضا علی بیامه در تاریخ
۶۳/۹/۳

شیونا بازار دکان فانی مژده مزگانی دوستان گبیانی
یاران باخبریه او رقاغن و شرط بنیام میل شاه بازن
اوشونه خیال خوف تدبیری
رستم آماوه او دنگ دلیری
خانمه دفتر درویش رستم باباجانی در تاریخ
۱۴۱۷۷ نویسنده معارف امیزی

نذقیض اند فضا بشواق اشابان
 آوردیم قطار بارخانه بشربت
 بصره کیشام فوج بجا که مستن
 دود رویی نمیشین باقی دوستن
 فین جانی گریز فوای سر رین
 خائیان خوف غزاش ندین
 نهراوش سر بیخ نهنگ غویطن
 ذوالفقار پر شنگ نباشنه شطین
 گردنم کمر دیوان یارم
 نیشتن نخروش آستون شام
 خاک توره کیش بغداد زمینم
 فی سه ممانت نخت بطه چینم
 زنگی سواران قد بسته قینم
 سرداران زبون غلطان خونیم

رستم عرض حال یا شاه تاوکی

نه برتاو بجر تمام کردیم طی

حاتمه دفتر درویش رستم کردند ی در تاریخ

۶۴۲ ر ۶۴۲

« آنچه در این مجلد گذشت »

چکیده و دستورات اصلی و کلی را انجام که برای تشخیص راه یاری کفایت دارد
سرانجام یاریان را به کتیا پرستی و راستی و درستی و بی زیانی و صداقت
و صداقتانه زیستن در اجتماع تسوین مینماید .

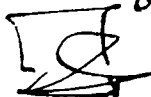
دین یاری حزب و کتب نیت و مارا از اضراب و دشته گزینی بر صند
داشته ، یار واقعی آنست که بجا جاسده مفید و در راه اعلامی اتق قدم
بردارد . هرگونه روش منافقانه ، دروغ و دغل ، حیل و تزنگ در راه
یاری مردود و محکوم است .

انشاء الله خوانندگان عزیز از اشتباهات و نارسایی ترجمه و تفسیر این نوشته و
بنظر درک واقعی و بهتر از مفهوم کلمات حقیر را یاری فرمایند
سعادت و موفقیت همگی یاریان را در زندگی و سرفرازی آنها را در روز
باقی از ذات حق مسئلت دارم .

قادر طباطبائی

تاریخ چهاردهم آذرماه یکصد و سی و هفت و هشتاد و هشت

تعمیر به حضور جناب آقای
رضا شایسته .



۶۷۹۶۴۰

سرداران نکلول مرکب بوزین رواج بوسکه دین بنیامین
جهان کل گیلان چینی ای میال شوئم بردنسر پیر کهن سال
وقتی نگام کرد چوار پروانه آمد مردان طلب کرد داخل یون نهم
دیام ستای جام چهار قلف کیمو ازل خلان شاه دان و منصور
صیفورشی نسر میطر خانه شاه

چوار دیم نرین پنج تانه سما

دام شرط تنم نرای قولگاہ دام شرط تنم
شکار باز گیر آمانه منم فرماندا قاصد کوان ورکندم
کمر زربان طاس کلا ووسر ازل غلامان پای تحت حیدر
یک کوه مابین لیل نهارن ورکن او کوه فصل بهارن
میرزام قلم زرد فتر گردنبار و عزم غزا گیلان شاروشار
لکان محک معالجه بیدر فرمان و دستی آما او نظر
صیفورنپای تخت یک رنگ کم سواد

دورنگ گیر وردن ندام فرماد

خانمہ دلتر صیفور بیامہ در تاریخ ۱۲۲۱
سال هزار سیصد و شصت و شش

حسین نوحا و آمان ز منزه زینت سحر دیم سامان
اوسلله و ذلت او جام جمال سپردم و دست یار پر کمال
نظر فرماندار رنزر است حوال
فتح فلاح فوت قول قمر قال
خاتمہ دفتر شاہ نظر بروندی در تاریخ ۱۰ ار ۴۰۶
یکہزار و سیمہ شخصت چہار شمسى بخلہ اینجانب معارف امیری
از خوانندگان محترم التماس دعا و ہمت خیر دارم

بر صبح مناجات عرضہ عیاران مخیز و گلابانگ خیمگای شاران
 جو بونہ منیش موانیم خروس مدونیشا نہ بکرو بروز
 ہمیش نبالای او کس مدیم لاف موانو آریہ عابدین جاف
 عالم کتاب حسابات او آشوب اشرف سیزہ پیشرو
 مخیز و نثار سمن گان وہ قامت و خفتان بور بیان وہ

جو بونہ رضا بے قرارشین
 بے ستون زد دست کو کون زیارشین

فرمادنے وقت مرحبانے روز سیزہ وقت
 مشغول بیت نکار تا شان آخر شیرینت آمانہ بخت
 تو آوردن گیر ستم گرنہ بخت تو آوردن گیر
 اہل بیت او خیزانے اسیر حکمانے داوا پیکان و تیر

تیرت اثرشین
 اثرم نامیتہ تیرت اثرشین

خاتمہ دفتر شاہ رضا کندی در تاریخ ۱۵/۸/۱۳۰۵

آخ داخ وردم مژده باد یا پیر صافی بی دردم
یه ساقی نه حوض الظهور وردم
شیرخان قضا صان گیرن چه زردم

دله دیویا ای دل کارخانه باطن دیویا
تفاق فانی شیویا پای بازخواست آمدن نه لیویا
ظهور داود کیان گردن دم شاپر زرین شند نغالم
سلاقی ذاتان نه بندوه منصور و کهمان کوان جن وه
نقطه نقطه ذات یکیک کردن هم حواله حیدر چون پروانه و شم
حیدر گتر بگبر گتر فرزراش آب علاج نین مشعل سوزان
ذره ذره ذات بگبر بگبرین
شیرخان طلبی میر بگبرین
خاتمہ دفتر درویش شیرخان کرندی
نویسنده معارف امیری

یاران نمولق سَری دیم نَسای رمل روی مولق
 قبه قبه زر ورق و ورق ماور و چین چین الماسه شرق
 جرگ شکارگان مکرو پاره در مالش نین نه مبو چاره
 قین قضای قهر قصت قصاصان قبضش مانند دست خاص غواصان
 یک سواری خشم و قین وه همیز گردنه حضور بنیامین وه
 خشمش خشمناک چالاکن نه چم شعله مانگ و رمدرو و هم

شیرخان شهسوار داو نکمین

خشم تاوه هشت دماغه قین

جام جم وه بنیام دیم و جم جام جم وه
 ووناج شاهی دل بی غم وه آخیز گردنه تخت نرگس جم وه
 او شمشه دانه بکدانه سه سر برقن بر این ذاتش هن نه در
 مرغم دور مورد نپایه او شمش مور کردن و حجت رقم و رقم

خاتمہ دفتر درویش شیرخان و سیلی

در تاریخ ۱۱۲۲ ر ۶۴ نویسنده معارف امیری

حساب بکیتونه تخت ابو جواب رستم شهنه رخس بیو
رستم خبیرن خبیردارزانو رستم خبیرن
پوست بی سامان بورش نورن
شکر بوانه هو اش نسرین
خاتمہ دفتر درویش شکر گهواره در تارینج
۷۷/۱۷ نویسنده کمرترین معارف البرکا

دوستان دتاقے حرفم و سہری سیر کردم بازار چو بے چہری
 کتکس نہ پشت کوی کا سہ سہم ستارش نبرج باطن کرد گم
 نگین نوبت شای بلند اقبال موت مرگش تا قرن رسال
 تا و داو جیران دوندہ دور بر پیکناش و تیر طہا پنجہ شش پر
 تاب داند بند غلط نروی کھن مرغش پرواز کرد و امر بے کھن
 قاصد سیا بے ما و روحو اش جمعہ و ہفت ہم مخیز و قالش
 نازک نجیمان مجلس آرای می جم بین نہ حصار پری بزم وی
 صدای تو پہ کل ارادہ دوسر شیوناباط بزم پیرہ حر
 صدای طبل کوس سان سردار بے وقوا تو پشیوی شاران
 قلائی یکہ برج تمام بے دروس رتا بے بندی درسا کھابس
 طماس ای فرمان حوالہ نوکس

و پنجمہ پر زور خیر داشت
 خاتمہ دفتر درویش طماس گہوارہ
 در تاریخ ۲۹ ر ۱۱ ۶۳

نایب نوخیز صاحب زمانم نهنگ بکین کشتی طوفانم
عناصر خاصه دریای بی درم نهنگ جمشت عمان قویط کرم
آتش نه فرقم برق نه بدنم شیخ زمانه فانی شکلم
سپاه محوشم آمن سالارم
جد امیرم دست ذوالفقارم
خانمه دفتر تیمور در تاریخ ۱۱ ار ۱۱۴۶ ع
نویسنده معارف امیری

در پایان باید از زحمات یاری عزیز و سیدی وارسته از سلاله حضرت شاه ابراهیم
 سیددارپوش میرزا بیگی که در این امر خطیسر قدم به قدم با تحمل مشکلات
 و محدودیتهای همراه بنده و چه بسا راهنمای حقیر بوده خالصانه تشکر کنم. همچنین جای
 دارد که از تلاش سیدفرزانه و استاد عزیز آقا سید محمد حسینی که در جمع آوری
 و تنظیم دفتر حضرت شاه تیمور ممارست ورزیدن و در سالهای گذشته مجموعه ای
 از این گنجینه با ارزش را به یاران هدیه کردن تقدیر و تشکر نمایم.
 سید مهرداد مشعشی

سرنه میدان ریژ چوین برگد دارم فرمانده چه حکم کله منارم
 آشوش رنگیز هایم چه ویرم عرش مولتی چرخ چپ گیرم

تیمورم شهید تیغ الماسم

چون مار زخمی جو یای قصاصم

کالاش رنگینه	خواجام ابراهیم کالاش رنگینه
فریدون فرسام سنگینه	قهرمان قین پسر قارقینه
طوس طلا پوش کمر زوبینه	محمد شیرزاد کرسی نشینه
رواج دهندة ایمان و دینینه	ماهتاب جامن خورشید جمینه
شاه تاج نه سر صاحب نگینه	فوت فنا کر خلق دوینینه
روشنی سما هم سرزمینه	ستون خرگاه عرش برینه
سپهدار شاه صاحب زمانه	زلزله آشوب گردی جهانه
قباله حورین دور ورینه	صحبت زمان روی آخرینه

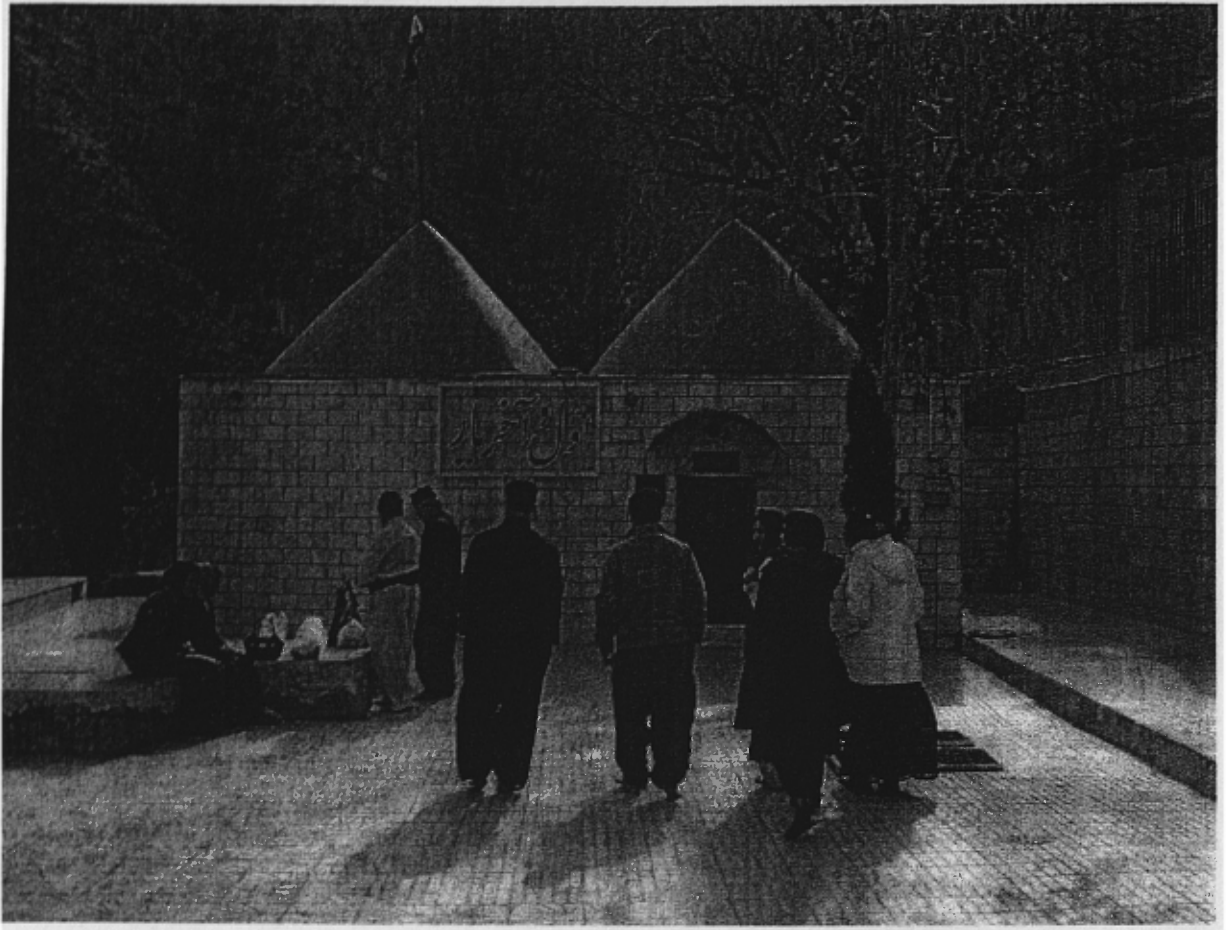
روتی بازار کلیل یارستانه

بلاچه نه فرق بروت باهوی میونه شفق دنگه بیاری
 شنه شکاکان عین عطرن حونی خون ریزان یوم البین
 بردش نه پیوار روان دمرش
 گنج ورده گرداب سه هشت دوش
 دین دوراج کیم شیرین و شادی دین دوراج کیم
 اساس اساس ارن سراج کیم خشم خلاصه دور اخراج کیم
 کلام کالاباف نه ویم هراج کیم کلام و قیمت فلفور خراج کیم
 ریزه الماسان نور نراج کیم
 زایلہ فرقان قصاص قراج کیم
 خاتمه دفتر درویش ولی در تاریخ ۲۶/۹/۲۶

PHOTOS



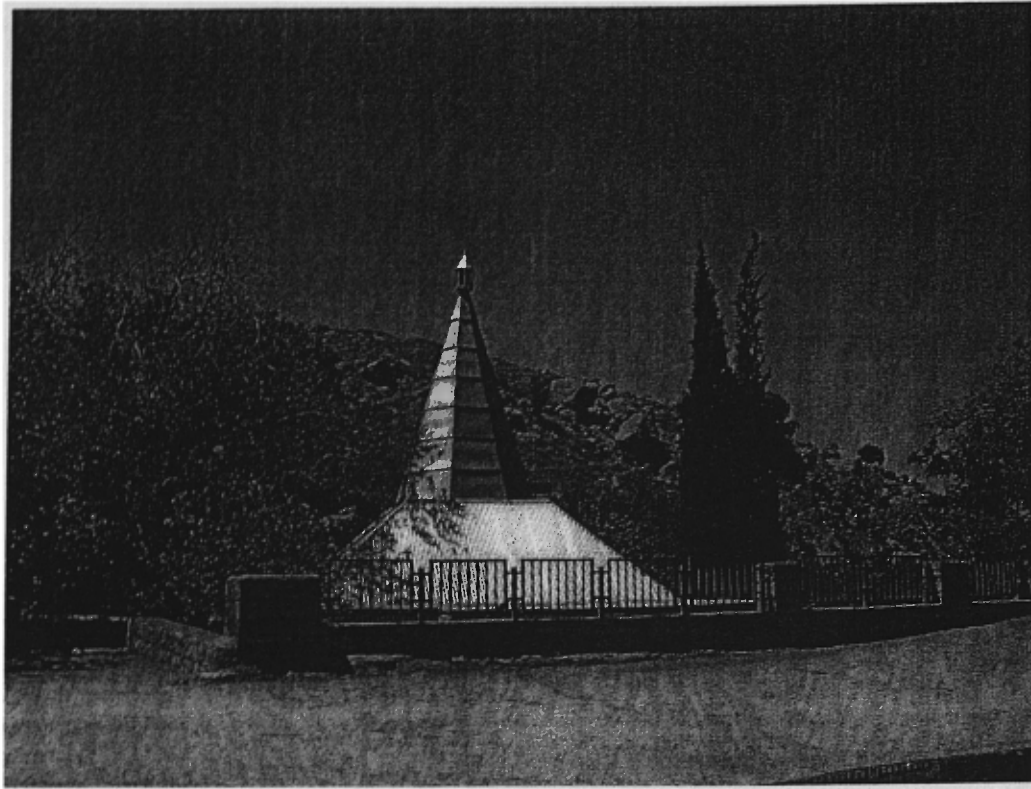
1 – Mausolée attribué à Bohlûl- Kerend



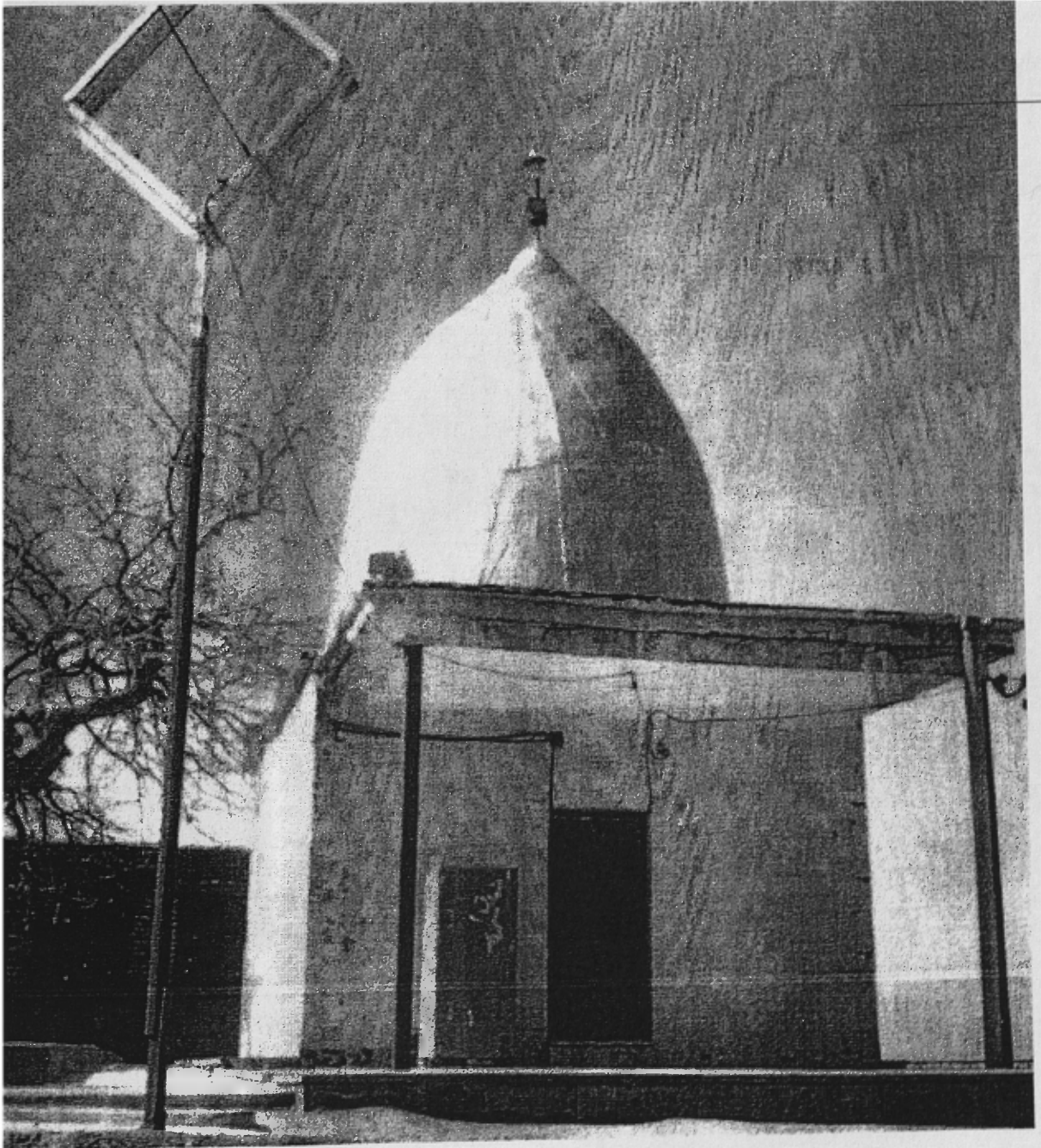
2- Mausolée de Sultân Sahâk- Howrâmân



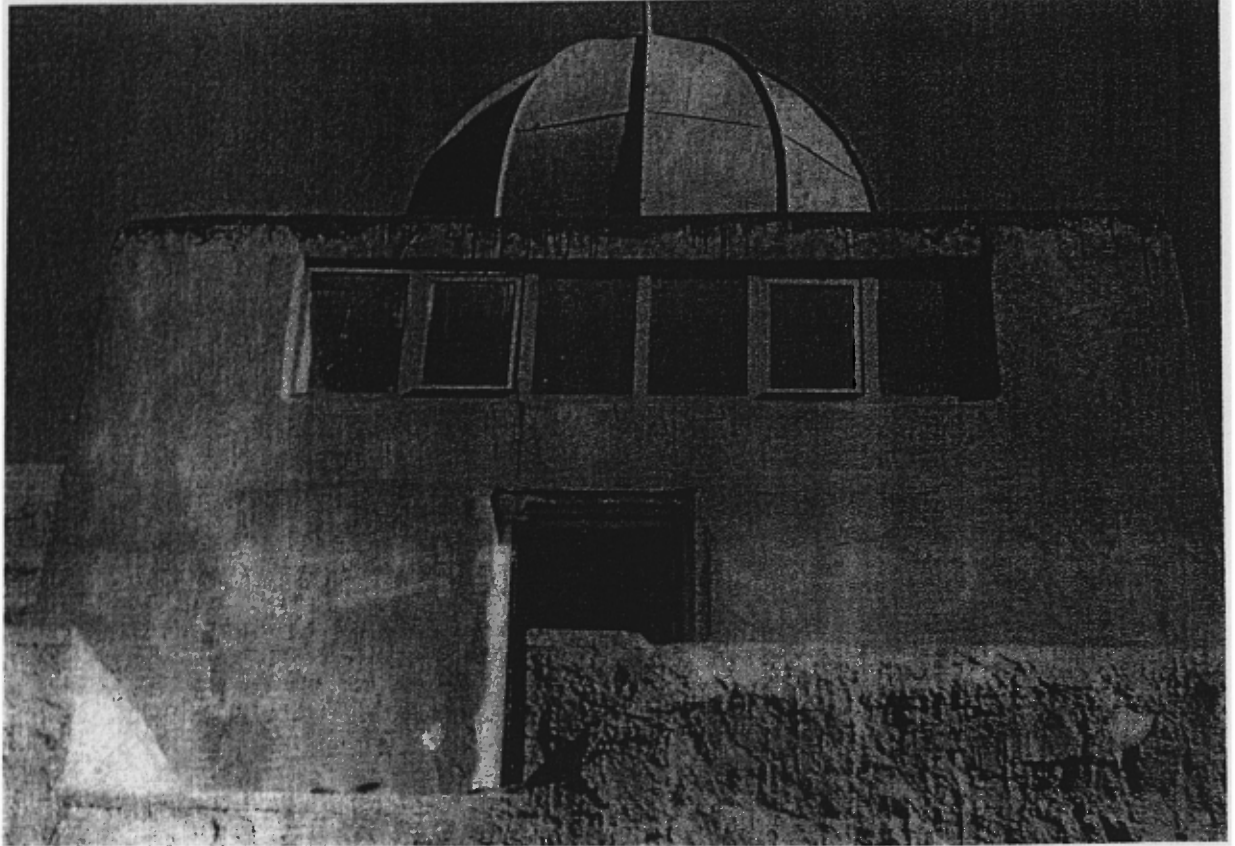
3- Mausolée de Pîr Benyâmîn- Kerend



4- Mausolée de Dâwid- Dâlâhû



5- Mausolée de Pîr Mûsî- Kerend



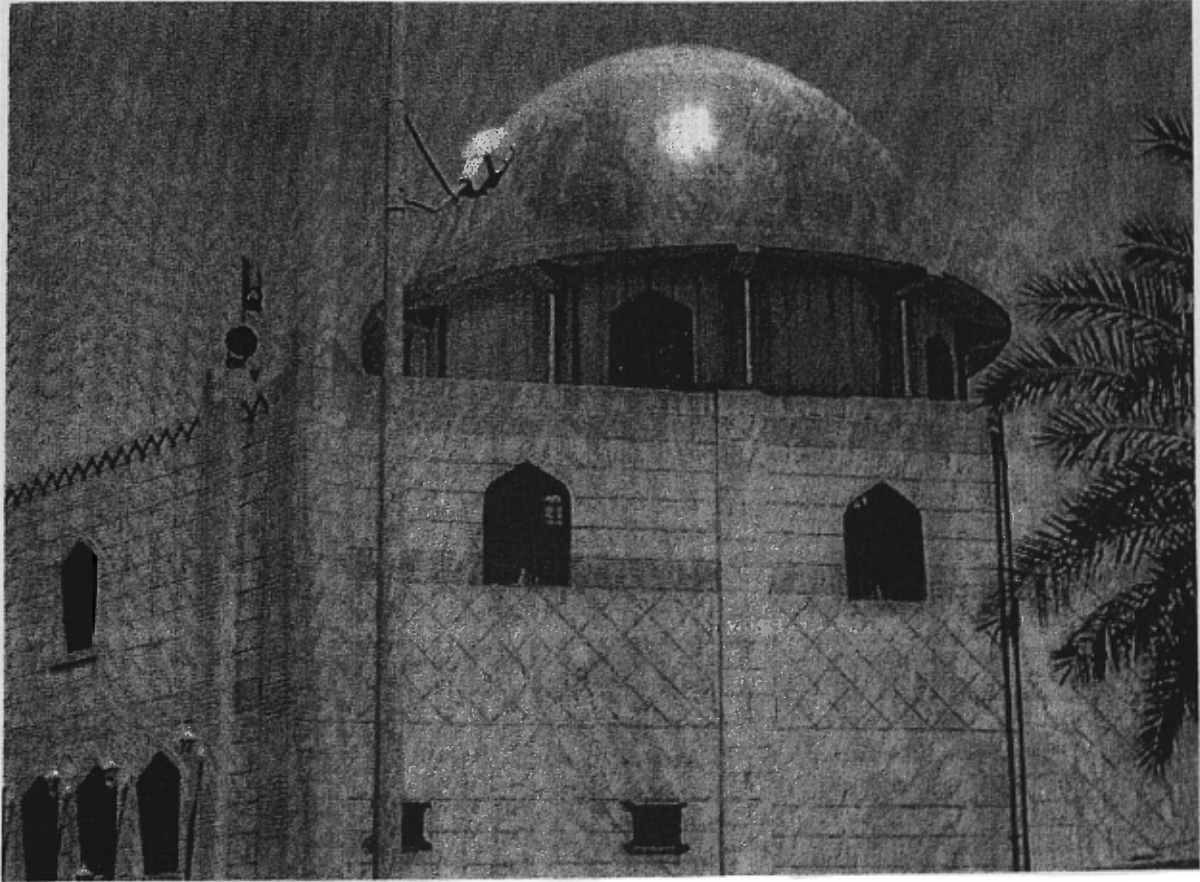
6- Mausolée de Mostafâ Dâwidân- Howrâmân



7- Tombe de Ramzbâr- Howrâmân



8- Mausolée de Bâbâ Yâdigâr- Dâlâhû



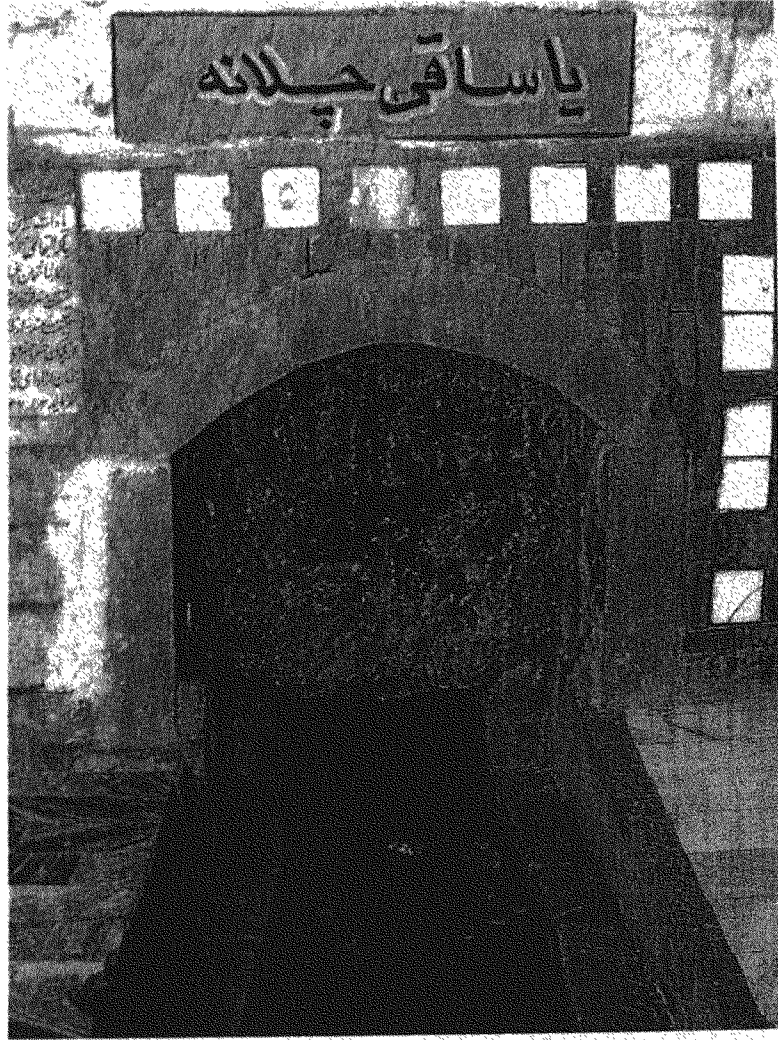
9- Mausolée de Shâh Ibrâhîm- Bagdad



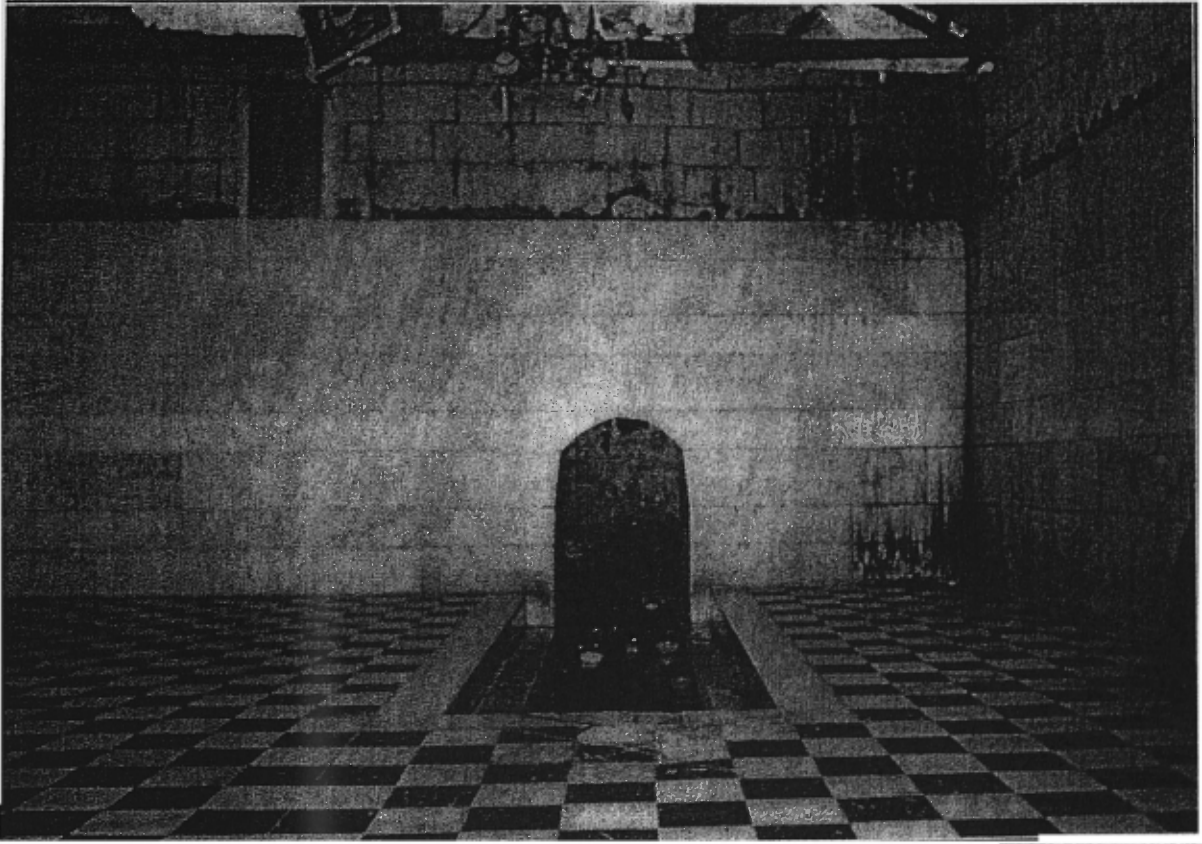
10- Lieu de Chilltan- Dâlâhû



11- Couvent de Seyyed Brâka- Tûtshâmî



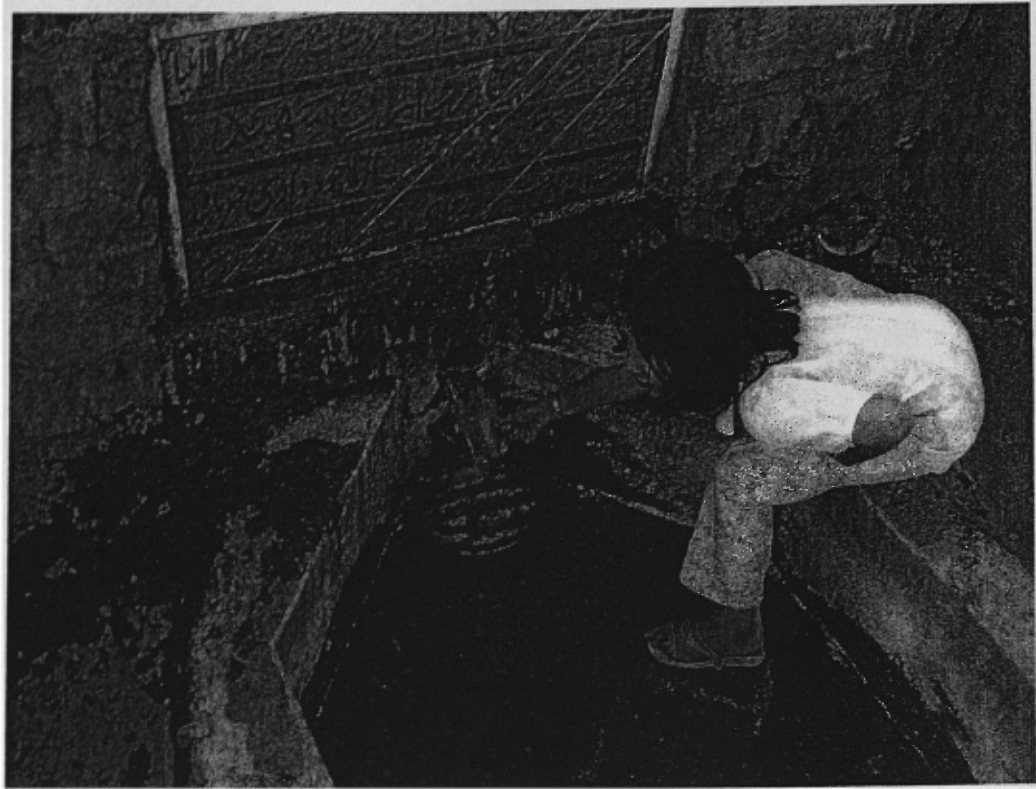
12- Ghaslân, source attribuée à Bâbâ Yâdigâr- Dalâhû



چشمه هانی تا - سرافه

شاه - چشمه هانی تا

13- Hânîta, source attribuée à Shâh Ibrâhîm- Dâlâhû



14- Source des Gûrân, au pied de mont Sahand- Azerbaïdjan Oriental

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES NON PUBLIES (EN GÛRANÎ ET EN PERSAN) :

- Darvîsh 'Abbâs Kerendî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1377/1998
- Darvîsh Mîrzâ 'Alî 'Abbâsvandî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1363/1984
- Sheykh Amîr, *Kalâm*, Exemplaire copié par Kâkî 'Azîz Panâhî Tûtshâmî, 1379/2000
- Sheykh Amîr, *Kalâm*, Exemplaire relu et corrigé par Hoseyn Rûhtâfi, copié par Seyyed Îmân Khâmûshî, *Sahneh*, 1379/2000
- Darvîsh Begmorâd Gahwâreî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1365/1986
- Darvîsh Brâkhâs Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1366/1897
- *Daftar-e Perdîwarî*, Exemplaire copié par 'Alîmîr Darvîshî (Darvîsh 'Alîmîr), 1347/1968
- *Daftar-e Perdîwarî*, Exemplaire de Seyyed Kâzem Nîknejhâd, copié par Yâr Morâd Khalîfeh Gûrân, 1337/1958
- Darvîsh Dûstah Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1366/1987
- Darvîsh Fâregh Kermanshahî, *Daftar* (Kalâm) , Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1373/1994
- Darvîsh Gholâm Chaghâbûrî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1365/1986
- Darvîsh Heydar Kechebelî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1363/1984
- Darvîsh Heydar Qalkhânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1365/ 1986
- Darvîsh Heydar Pâydar, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1364/1985
- Darvîsh Hoseyn'alî Shayânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1364/1985

- Darvîsh Ibrâhîm ‘Abbâsvandî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1377/1998
- Darvîsh Îmâm Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1367/1988
- Darvîsh Joza Tofangchî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, s.d.
- Darvîsh Kamar Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1365/1986
- Darvîsh Karîm Gahwâreî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1363/1984
- Darvîsh Karîm Khalîl Tûtshâmî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1365/1986
- Khân Almâs Lorestânî, *Dîwân*, Exemplaire corrigé, copié, traduit et commenté par Seyyed Khalîl ‘Âlînejhâd, 1376/1997
- Darvîsh Mollâ Khodâmorâd Qalkhânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1363/1984
- Darvîsh Khodâverdi, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1363/1984
- Darvîsh Lâchîn ‘Abbâsvandî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1373/1994
- Darvîsh Molk’alî Sultân, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1364/1985
- Darvîsh Morâd Qalkhânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1377/1998
- Darvîsh Nowrûz Sorânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié et corrigé par Rahîm Kâkâî, 1314/1935
- Darvîsh Ojâq Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1365/1986
- Darvîsh Pîrweys Qalkhânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1365/1986
- Darvîsh Redâ’alî Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1363/1984
- Darvîsh Rostam Bâbâjânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma’ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed ‘Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysî, 1377/1998

- Darvîsh Rostam Kerendî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1364/1985
- *Sar Anjâm, Bayân al-Huqq*, Exemplaire corrigé, copié et commenté par Qâder Tahmâsbî, 1367/1988
- Darvîsh Seyfûr Bayâmeî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1366/1987
- Darvîsh Shâh Nazar Barvandî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1364/1985
- Darvîsh Shâh Redâ Kerendî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1365/1986
- Darvîsh Shîrkhân Kerendî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, s.d.
- Darvîsh Shîrkhân Weys'alî Sultân, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1364/1985
- Darvîsh Shokr Gahwâreî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1377/1998
- Darvîsh Tahmâs Gahwâreî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1363/1984
- Darvîsh Teymûr Bânyârânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1364/1985
- Darvîsh Teymûr Bânyârânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire corrigé par Seyyed Mehrdâd Mosha'sha'î et Seyyed Dariyûsh Mîrabeygî, s.d.
- Darvîsh Valî Mojri Lânî, *Daftar* (Kalâm), Exemplaire copié par Ma'ârif Amîrî, relu et corrigé par Seyyed 'Abbâs Dâman Afshân et Tâher Yârweysi, 1365/1986

OUVRAGES PUBLIES

- 'Affi, R., *Asâfir va Farhang-e Irânî dar Neveshteh hây-e Pahlavî*, Enteshârat-e Tûs, Téhéran, 1374/1995
- _____, « Shakhshiyat hây-e Asâfirî Shâhnâme, dans *Majmu'eh Sokhanrânî hây-e Avvalîn ve Dovvomîn Haftey-e Ferdowsî*, be kûshesh-e Hamid Zarrinkûb, Enteshârat-e Dâneshgâh-e Mashhad, 1353/1974
- Afđalî Shâh Ibrâhîmî, S.Q., *Daftar-e Romûz-e Yârestân, Ganjîney-e Sultân Sahâk*, Châp-e Râstî, Téhéran, 1350/1971
- Afshârî, M., “Yâddâst hâyî darbârey-e Khorramdînân” dans *Tâzeh beh Tâzeh No beh No, Majmu'eh Maqâleh hâ darbârey-e Asâfir, Farhang-e Mardom va Adabiyât-e 'Âmiyâneh Iran*, Nashr-e Cheshmeh, Téhéran, 1385/2006
- Ahmadi Dastgerdî, M., *Peydâ va Penhân, Tahlîlî Ravânshenâkhtî bar Dâstân-e Rostam va Sohrâb*, Enteshârat-e Mehrafrûz, Isfahân, 1384/2005
- 'Alavî, P., *Mokhtasarî dar Barey-e Târikh-e Mazdak*, Enteshârat-e Andîsheh , 2ème édition, Téhéran, 1353/1974
- 'Âlînejhâd, S.Kh., *Resâley-e 'Âlî Qalandar*, Téhéran, 1384/2005
- _____, *Tanbûr Az Dîrbâz Tâ Komûn*, Enteshârat-e Dânesh va Fan, Téhéran, 1376/1997
- Allison, C., “Old and New Oral Traditions in Badinan”, in *Kurdish Culture and Identity*, Edited by Kreyenbroek P., & Allison, C., Zed books, UK, 1996
- _____, *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, Curzon Presse, First Published, 2001
- Almâs Khân Kandûleî, *Shâhnâme Kurdî Behtûn*, Akbarî, A.M. (éd.), Chêp-e Ketâb-e Arzân, Suède, 2005
- Alqâsî, M., *Âyîn-e Yârî*, s.d., s.l
- Amir Arjomand, S., *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran From the Beginning to 1890*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984
- Amir-Moezzi, M.A., « Aspects de la Figure du Sauveur dans l'Eschatologie Chiite Duodécimaine » dans *Messianisme, Variation sur une figure juive*, Attias J.C., Gisel, P., Kaennel, L., (éd.), Edition Labor et Fides, 2000,

- _____, « Considération sur l'expression Dîn 'Ali aux origines de la foi shi'ite », dans *La Religion Discrète, Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 2006,
- _____, « Contribution à la Typologie des Rencontres avec l'Imam Caché », dans *La Religion Discrète, Croyances et Pratiques Spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2006
- _____, (Sous la direction), *Dictionnaire Du Coran*, Robert Laffont, Paris, 2007
- _____, « Eschatology in Imami Shi'ism », *Encyclodaedia Iranica*, vol. VIII, Mazda Publishers, 1998
- _____, « Fin du Temps et Retour à l'Origine », dans *La Religion Discrète, Croyances et Pratiques Spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2006
- _____, *Le Guide Divin Dans Le Shî'isme Originel, Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrass, 1992
- _____, « L'Imam dans le Ciel, Ascension et Initiation », dans , *La Religion Discrète, Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 2006
- _____, « Nokâtî Chand Darbârey-e Ta'âbir-e 'Irfânîy-e Shâhnâme » dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh. (éd.), Enteshârât-e Tarh-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/200
- _____, « Remarques sur la divinité de l'Imam », dans, *La Religion Discrète, Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 2006
- _____, « Une Absence Remplie de Présence, Herméneutique de l'Occultation chez les Shaykhiyya », dans dans *La Religion Discrète, Croyances et Pratiques Spirituelles dans l'Islam Shi'ite*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2006
- Amir-Moezzi, M.A., Jambet. C., *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, éd. Fayard, 2004
- Amir-Moezzi, M.A., Kohlberg, E., « Révélation et Falsification, Introduction à l'édition du Kitâb al-Qirâ'ât d'al-Sayyârî », *Journal Asiatique*, 293.2, 2005
- Âmouzgâr, J., *Târikh-e Asâtîrî Iran*, Téhéran, 1374/1995
- Âmouzgar, J., Tafaddoli, A., (éd.), *Le Cinquième Livre de Dênkard*, Transcription, Traduction et Commentaire, Association pour l'avancement des Etudes Iraniennes, Paris, 2000
- 'Anâsorî, j., « Kînkhâhî Îraj-e Golbadan dar Tûmar-e Naqqâlân-e Shîrîn Sokhan », dans, *Shenâkht-e Asâtîr-e Iran bar Asâs-e Tûmâr-e Naqqâlân*, Enteshârât-e Sorûsh, 2^{ème} éd., Téhéran, 1382/2003

- Anonyme, *Mojmal al-Tavârikh va al-Qeṣas*, Bahâr, M.T. (éd.), Enteshârât-e Kolâley-e Khâvar, Téhéran, 1318/1939
- Ardalan, Sh., *Les Kurdes Ardalan entre la Perse et l'Empire Ottoman*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 2004
- Aṣîl, H., « Az Jamshîd tâ Fereydûn, Dâstân-e Farâz va Forûd-e Qodrat dar Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- 'Attâr, Farîd od-dîn, *Le Livre des Secrets*, traduit par Tortel, Ch., édition Les deux océans, Paris, 1985/
- _____ , *Le Language des Oiseaux*, traduit par de Tassy, G., Albin Michel, Paris, 1996
- _____ , *The Conference of The Birds*, Darbandi, A., traduit par Davis, D., Penguin Books, 2006
- Babakhan, A., *Les Kurdes d'Irak, leur histoire et leur deportation par le regime de Saddam Hussein*, Imprimé au Liban, 1994
- Bahâr, M., *Asâtîr-e Iran*, Enteshârât-e Bonyâd-e Farhang-e Iran, 1352/1973
- _____ , *Pajhûheshî dar Asâtîr-e Iran*, Pârey-e Nakhost, Enteshârât-e Tûs, 1e éd., Téhéran, 1362/1983
- _____ , "Tathîr-e Hókûmat-e Kûshân hâ dar Tashkîl-e Hemâseh Mellî Iran", dans *Yâdnâmeh Â'in-e Bozorgdasht-e Dovvomîn Hezâreh Sorâyesh-e Shâhnâme*, Nashr-e Sepâhân, Isfahân, 1369/1990
- Bahâr, M.T., *Ferdowsî Nâme*, be kûshesh-e: Golbon M., Sâzmân-e Châp va Enteshârât-e Vezârat-e Farhang va Irshâd-e Islâmî, Téhéran, 1379/2000
- Bahrâm Pajhdo, Z., *Zarâtosht Nâme*, Rosenberg F. (éd.), par Dabîr Sayâqî, M., Enteshârât-e Tahûrî, Téhéran, 1338/1959
- Bahrâmî, Î, *Ostûrey-e Ahl-e Haqq, Jostârî Târikhî Pîrâmûn-e Mehr va Mehr Parastî, Ahl-e Haqq (Yârsân)*, Nashr-e Âtiyeh, Téhéran, 1378/1999
- _____ , *Ruîntanî va Jâvdânegî dar Asâtîr*, Nashr-e Varjâvand, Téhéran, 1385/2006
- Bailey, H., W., *Zoroastrian Problems in the ninth Century Books*, I, Oxford, 1943
- Bal'amî, Moḥammad b. Moḥammad, *Târikh-e Bal'amî*, (Takmeleh va Tarjomey-e Târikh-e Tabarî), Bahâr, M.T.,(éd.), be kûshesh-e Moḥammad Parvîn Gonâbâdî, Edâreh Koll-e Negâresh-e Vezârat-e Farhang, Téhéran, 1341/1962
- Bar-Asher, M.M., Kofsky, A., *The Nusayrî-'Alawî Religion : An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Brill Academic Publishers, 2002

- Bashir, Sh., *Messianic Hopes and Mystical Visions, The Nûrbakhshîya Between Medieval and Modern Islam*, University of South Carolina Press, 2003
- Ben-Amos, D., « Toward a Definition of Folklore in Context », *JAF*, Vol. 84, No. 331, Toward New Perspectives in Folklore (Jan.-Mar., 1971)
- Bender, C., *Kürt Mitolojisi-I*, Berfin Yayinlari, 2. Basim, Istanbul, 1999
 _____, *Kürt Mitolojisi-II, Kral Nemrud ve Ibrahim Peygamber*, Berfin Yayinlari, Istanbul, 2000
- Bcik-Baghdan, H., « Religion de vérité, Enquête de sociologie religieuse chez les Ahl-e Hakk d'Iran », thèse soutenu à Strasbourg, sous la direction de Mélikoff, I., 1957
- al-Bîrûnî, Abu Reyhân Moḥammad b. Aḥmad, *Âthâr al-Bâqîya 'an al-Qorûn al-Khâlîya*, traduit par, Dâna Seresht, A., Enteshârât-e Ebn-e Sînâ, Téhéran, 1352/1973
- Bivar, A.D.H., « Godarz »(Epic & Heroic), *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Mazda Publishers, 2003
- Blau, J; "Kurdish Written Literature", in *Kurdish Culture and Identity*, Kreyenbroek P., Allison, C. (ed.), Zed Books Ltd, London & New Jersey, 1996
 _____, *Mémoire du Kurdistan, recueil de la tradition littéraire orale et écrite*, Preface de Maxime Rodinson, Edition Findakly, Paris, 1984
- *Avesta, Kohan tarîn Sorûd hây-e Iran*, Doostkhah, J., (éd.)Enteshârât-e Morvârîd, , 7ème édition, Téhéran, 1382/ 2002, 2 volumes.
- Bois, T., *Bulletin Raisonné d'Etudes Kurdes*, Extrait de la Revue al-Machriq, Juillet-Octobre 1964, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964
- Boyce, M., *A History of Zoroastrianism II*, Leiden/Köln, 1982
 _____, « Godarz »(Historic), *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Mazda Publishers, 2003
 _____, "Some remarks on the transmission of the kayanian Heroic cycle », *Serta Cantabrigiensia* (1954).
- Boyle, K., Sheen, J. (éd.), *Freedom of Religion and Belief, A World Report*, Rotledge, London, 1997
- Bozarslan, H., *La Question Kurde, Etats et minorities au Moyen-Orient*, Presse de Sciences Po, Paris, 1997
- van Bruinessen, M.M., *Agha, Shaikh and State, On The Social and Political organization of Kurdistan*, s.d., s.l.
 _____, « Bibliographie Sélective de l'Islam Kurde », dans Martin van Bruinessen et Joyce Blau (éd.), *Islam des Kurdes, les annales de l'autre Islam*, N° 5, Publication de

- l'ERISM, Equipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1998
- _____, « Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib And Various Avatars Of A Running Wall », dans *Mullas, Sufis And Heretics : The Role Of Religion In Kurdish Society*, Analecta ISISIANA, XLIV, The ISIS Press, Istanbul, 2000
- _____, *Satan Psalmists : Some Heterodox Beliefs and Practices Among the Ahl-e Haqq Of the Guran District*, inédit
- _____, « When Haji Bektash Still Bore The Name Of Sultan Sahak : Notes On The Ahl-i Haqq Of The Guran District », dans *Mullas, Sufis And Heretics : The Role Of Religion In Kurdish Society*, Analecta ISISIANA, XLIV, The ISIS Press, Istanbul, 2000
- Carnoy, A.J., *Asâîr-e Irânî*, traduit par Tabâtabâi, A., éd. 'Elmî va Farhangî, 2^{ème} éd., Téhéran, 1383/ 2004
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dictionnaire des Symboles, Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, édition revue et augmentée, Edition Robert Laffont, 19^{ème} réimpression, Paris, 1997
- Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Edition Gallimard, Paris, 1986
- Christensen, A. E., *Essai sur la Démonologie iranienne*, Kobenhavn, Enjar Munksgaard, 1941
- _____, *Kâweh Âhangar va Derafsh-e Kâwiyânî*, traduit en persan par Âhanî, M., A., Enteshârât-e Tahûrî, Téhéran, 1384/ 2005
- _____, *Les gestes des rois dans la tradition de l'Iran antique*, Paris, 1932
- _____, *Les Kayânides*, Kobenhavn, Hovedkomminær: ANDR.FRED.HOST&SON, KGL.HOF-BOGHANDEL, Bianco Lunos Bogtrykkeri, A/S, 1932
- _____, *Les types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, Stockholme, 1918
- Corbin, H., *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Edition Buchet/Chastel, 3^{ème} éd., Paris, 2005
- _____, *En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques, II, Sohrawardî et les platoniciens de perse*, Gallimard, Paris, 1971
- _____, *En Islam Iranien, aspects Spirituels et Philosophiques IV, l'école d'ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm*, Edition Gallimard, Paris, 1972
- _____, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Edition Présence, Paris, 1971

- Coyajee, J.C., « Ajhî Dahâk dar Afsâneh va Târikh » dans *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran*, traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Âgah, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Beyn-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____ , « Barkhî az Dâstânhây-e Shâhnâme va Barâbarî Hây-e Chinî-e ânâ », traduit en persan par Behzâdî, R., dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- _____ , « Khândân-e Gûdarz, Bakhshî az Târikh-e Pârt dar Shâhnâme », dans *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran*, traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Âgah, Markaz-e Beyn al-Melalî Gofteguy-e Beyn-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____ , « Miyânvard-e Esfandiyâr dar Shâhnâme », dans, *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran*, traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Âgah, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Beyn-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____ , *Pajhûhesh hâyi dar Shâhnâme*, traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Zنده Rood, Téhéran, 1371/1992
- _____ , « Rostam dar Ostûreh va Târikh » dans *Bonyâd hây-e Ostûreh va Hemâseh Iran* traduit en persan par Doostkhah, J., Nashr-e Âgah, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Beyn-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____ , « Somme Shah-nameh Legends and their Chines parallels, *JASB*. N.S. 24 (1928)
- Darvîsh Ojâq, *Pîshgûyî hây-e Darvîsh Ojâq*, Safizâdeh, S. (éd.), Âshyâneh Ketâb, Téhéran, 1381/2001
- Darmesteter, J., *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, F.Vieweg, Librairie-Editeur, Paris, 1877
- _____ , *Le Mahdi, Depuis les Origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Edition Manucius, 2004
- Davidson, O.M., «Haft Khwân», *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Mazda Publishers, 2003
- _____ , *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Cornell University Press, New York, 1994
- Davis, D., Rostam, *Tales of Love and War From Persia's Book of Kings Abolqasem Ferdowsi*, Mage Publishers, Washington, DC, 2007
- Delfânî, S., *Târikh-e Mosha'sha'iyân*, Enteshârât-e Bahr al-'Ulûm, Qazvîn, 1379/2000
- Dinavarî, Abu Hanîfeh Ahmad b. Dâwûd, *al-Akhhâr al-Tiwâl*, tarjomey-e Sâdiq Nash'at, Enteshârât-e Bonyâd-e Farhang-e Iran 27, Châpkhâne-y-e Bahman, s.l., 1346/ 1967

- Doostkhâh, J., “Âz va Niyâz, do Dîv-e Gardan Forâz”, dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____, “Barkhord bâ Shâhnâme dar Trâjhediye Qodrat”, dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____, “Gorz”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, Mazda Publishers, 2003
- _____, “Kâweh Âhangar be Revâyat-e Naqqâlan”, dans *Tan-e Pahlevân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh., (éd.), Enteshârât-e Tarh-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/2002
- _____, “Key Khosrow dar Kûh hây-e Fârs”, dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____, “Mâdar-e Siyâwash, Jostâr dar Rîsheh yâbiy-e yek Ostûreh”, dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____, “Miyânvard-e Kâweh Âhangar dar Shâhnâme Ferdowsî va Shâhnâme Naqqâlan”, dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- _____, “Shâhnâme-ye Naqqâlân, Degardîsî az Hemâsey-e Iran yâ Sâkhtâri Jodâgâneh?”, dans *Hemâsey-e Iran, Yâdmânî az Farâsûy-e Hezâreh hâ*, Markaz-e Beyn al-Melalî Goftegûy-e Tamaddonhâ, Téhéran, 1380/2001
- Duchesne-Guillemin, J., « Ahriman », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, 1985
- _____, *La Religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaire de France, 1962, Paris
- Dumézil, G., *Barrasiy-e Ostûrey-e Kâwûs dar Asâtîr-e Iranî va Hendî*, traduit par Mokhtâriyân, Sh., Bâqî, M., Nashr-e Qesseh, Téhéran, 1384/2005
- _____, *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, Champs/l'Essentiel Flammarion, 1992
- _____, *Mythe et Epopée, Types épiques indo-europeens : un héros, un sorcier, un roi*, tome 2, Gallimard, Paris, 1971
- During, J., « Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Arastirmalarinin Elestirel Bir Degerlendirmesi » dans *Alevi Kimligi*, Olsson, T., Özdalga, E., Raudvere, C. (éd.), Tarih Vakfî Yurt Yayinlari, çeviri : Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Istanbul, 1999
- _____, *L'âme des sons*, Edition du Relié, 1990
- _____, « Le système des offrandes dans la tradition Ahl-e Haqq » dans *Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in The Past and Present*, B. Kellner-Heinkele (ed.), Berlin, 1997

- _____ , *Musique et Mystique dans les Traditions de l'Iran*, Institut Français de Recherche en Iran, Paris-Téhéran, 1990
- _____ , « Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq », dans *Synchrétismes et Hérésies Dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIII e Siècles)*, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Sous la direction de Gilles Veinstein, Peeters, 2005, Paris
- Duchesne-Guillemain, J., "Ahriman", *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, Mazda Publishers, 1985
- _____ , *La religion de l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962
- Edmonds, C.J., *Kurds, Turks and Arabs, Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*, Oxford University Press, London, 1957
- _____ , « Luristan : Pish-i-Kuh and Bala Gariveh », *The Geographical Journal*, Vol. 59, No. 5 (May, 1922)
- _____ , « Luristan : Pish-i-Kuh and Bala Gariveh », *The Geographical Journal*, Vol. 59, No. 6, (Jun., 1922)
- Elâhî, N., *Borhân al-Haqq*, Enteshârât-e Jeyhûn, Téhéran, 8ème édition, 1373/ 1994
- Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Edition Payot, 1983, Paris
- Empson, R. H. W., *The Cult of the Peacock Angel: A Short Account of the Yezidi Tribes of Kurdistan*, Commentary by Sir Richard Carnac Temple, London: H.F. & G., Witherby, 1938
- Eṣfahâni, R., *Iran az Zartosht tâ Qiyâm hay-e Iranî*, Edition Elhâm, 2ème édition, Téhéran, 1369/1990
- Esmâ'ilî, H., "Dâstân-e Zâl az Dîdgâh-e Qowm Shenâsî", dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh. (éd.), éd. Tarh-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/2002
- E'temâd Moqaddam, 'A., "Derafsh dar Shâhnâmeḥ", dans *Honar va Mardom*, 1347/1968
- Faqîh Balkhî, Abu al-Ma'âlî Moḥammad b. Ni'mat 'Aalwî , *Bayân al-Adyân*, Moḥammad Taqî Dâneshpajhûh (éd.), Majmû'ey-e Enteshârât-e Adabî va Târikhi Moqûfât-e Dr. Maḥmûd Afshâr, Téhéran, 1376/1997
- Fattah, I.K., *Les Dialects Kurdes Méridionaux, Etude Linguistique et Dialectologique*, Acta Iranica, Encyclopédie Permanente des Etudes Iranienne, Peeters-Lovanii, 2000
- Ferdowsî, Ḥakîm Abolqâsim, *Shâhnâmeḥ*, Moassesey-e Nûr, Téhéran, s.d.
- _____ , *The Shahnameh Of Ferdowsi*, Warner, A.G., Warner, E (trad.), London : Kegan Paul, Trench, Truebner and Co., 1909
- Firdousi, Abou'lkasim, *Le Livre des Rois*, publié, traduit et commenté par M. Jules Mohl, Paris, Jean Maisonneuve. Editor, M. CMLXXVI, 7 volumes

- de Fouchécour, C.H., “Akhlâq-e Pahlavânî va Akhlâq-e Rasmî dar Shâhnâme”, dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh. (éd.), éd. Tarh-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/2002
- Gardet, L., « Kiyâma », *EI2*, vol. V, 1986
- Gignoux, Ph., (éd.), *Le Livre d’Ardâ Vîraz*, Translittération, Transcription et Traduction du texte pehlevi, nouvelle édition, revue et augmentée, traduction en perse par Amouzgar, J., Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran et Edition Mo’in, 2^{ème} édition, 1382/2003
- Gimaret, D., “Tanâsukh”, *EI2*, vol. X, 2002
- Gnoli, G., « Farr », *Encyclopaedia Iranica.*, vol. IX, Mazda Publishers, 1999
- Guidi, M., « Mazdak », *EI2*, vol. VI, 1991
- Halm, H., « Ahl-e haqq », *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, Mazda Publishers, 1985
 _____, *Le Chiisme*, Traduit de l’allemand par Hubert Hougue, PresseUniversitaires de France, 1^{ère} édition, 1995
- Hamze’ee, *The Yaresan, A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag 1990
- Hartman, Sven, S., *Etude sur le syncrétisme dans l’ancien Iran*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1953
- Hassanpour, A., « The Identity of Hewrami speakers :reflections on the theory and ideology of comparative philology » in *Anthology of Gorani Kurdish Poetry*, compiled by A.M. Mardoukhi (1739-1797), Edited by Anwar Soltani, Soane Trust for Kurdistan, London, 1998
- Hedâyat, S. (éd.), *Zand Vohûman Yasn*, Nashr-e Jâme’eh Darân, Téhéran, 1383/2004
- Herrenschildt, C., Kellens, J., “Daiva”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, Mazda Publishers, 2003
- Howrâmânî, M.A., *Kâkeî*, Bagdad, 1984
- Hoseynî, S.M. (éd.), *Dîwâna Gawra*, Enteshârât-e Bâgh-e Ney, Kermanshah, 1382/2003
- Hosûrî, ‘A., *Dahhâk*, Nashr-e Cheshmeh, Téhéran, 1378/1999
 _____, *Siyâwushân*, Nashr-e Cheshmeh, 2^{ème} édition, Téhéran, 1384/2005
- Huart, Cl., « Dîw », *EI2*, vol. II, 1965
 _____, « Duldul » *EI2*, vol. II, 1965
- Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, edited in the Original Persian and analysed by W. Ivanow, Published for the Ismaili Society by Successors of E.J.Brille, Holland, 1953
- Izady, M., *The Kurds : A Concise Handbook*, Taylor & Francis Inc., 1992, Washington

- Jalâli Moqaddam, M., Safvat, D., « Ahl-e Haqq », dans *Dâirat al-Ma'ârif-e Bozorg-e Islâmî*, Vol. 10, Musavî Bojnûrdî, K., (éd.), Markaz-e Dâirat al-Ma'ârif-e Bozorg-e Islâmî, Téhéran, 1380/2001
- Kâshânî, 'Abd al-Razzâq, *Istilâhât al-Sufiyya*, Tarjomeh va sharḥ-e Lâri, M.A.M., be kûshesh-e Sa'îdî, G., Enteshârât-e Hozeh Honarî, Téhéran, 1376/1997
- Kâzemzâdeh Iranshahr, H., "Arzesh-e Târikhîy-e Afsâneh-e Pîshdâdiyân dar Shâhnâme", *Mehr* 2, 1313/1934
- Kazzâzî, M.J., *Mâz hây-e Râz, Jostâr hâyî dar Shâhnâme*, Nashr-e Markaz, 2ème éd., Téhéran, 1380/2001
- Khaleghi Motlagh, J., « 'Anâsor-e Drâm dar Barkhî az Dâstânhây-e Shâhnâme », dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh. (éd.), Enteshârât-e Tarḥ-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/2002
- _____ , « Bahram », *Encyclopaedia Iranica*, vol.III, Mazda Publishers, 1989
- _____ , « Faramarz », *Encyclopaedia Iranica*, vol. IX, Mazda Publishers, 1999
- _____ , « Gêv », *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, Mazda Publishers, 2001
- _____ , «Gorgin», *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, Mazda Publishers, 2001
- _____ , « Goshasp Banu», *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, Mazda Publishers, 2001
- _____ , « Gostaham», *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, Mazda Publishers, 2001
- Khân Almâs, *Pîshbîniyakânî Khân Almâs*, Safîzâdeh, S. (éd.), Châpkhâneh Heydarî, s.l., 1369/1990
- Khiyâvî, R., *Hurûfiyyeh*, Enteshârât-e Âtîyeh, Téhéran, 1379/2000
- Khodâbandeh, A., *Shenâkht-e Ferqey-e Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Amir Kabir, Téhéran, 1382/2003
- Khwâdj al-Din, M.A., *Sarsepordegân*, Enteshârât-e Manûchehrî, Téhéran
- Kieser, H.L., "Alévisme Kurde" dans *Les Kurdes et les Etats, Peuples Méditerranéens*, N° 68-60, Reveue trimestrielle, Juillet-Décembre 1994
- Kjeilen, T., "Ahl-e Haqq", dans *Encyclopaedia of the Orient*
- Kohlberg, E., « From Imamiyya to Ithnâ'ashariyya », *BSOAS*, vol. 39, N° 3, (1976
- _____ , « Radj'a », *EI2*, vol. VIII, 1995
- Kreyenbroek, P., « Mithra and Ahreman, Binyâmîn and Malak Tâwûs, traces of an ancient myth in cosmogonies of two modern sects », dans *Recurrent Patterns In Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*, sous la direction de Philippe Gignoux, Association pour l'avancement des Etudes Iraniennes, Paris, 1992

- _____, « Kurdish Identity and the Language Question » in *Kurdistan in Search of Ethnic Identity*, Paper Presented to the First Conference on Ethnicity and Ethnic Identity in the Middle East and Central Asia, Utrecht, June 1990
- _____, « Kurdish Written Literature », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2005
- _____, « On The Study Of Some Heterodox Sects in Kurdistan » dans Martin van Bruinessen et Joyce Blau (éd.), *Islam des Kurdes, les annales de l'autre Islam*, N° 5, Publication de l'ERISM, Equipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1998
- _____, « Religion and Religions in Kurdistan » in *Kurdish Culture and Identity*, Edited By Kreyenbroek, P. & Allison, C., Zed Books, UK, 1996
- _____, « Seh Nahley-e Yazîdî, Ahl-e Haqq va 'Alavî dar Kurdistan » dans *Ma'âref*, traduit en persan par Dehqân, M., Dore-e 20°, N° 3, 1382/2003
- _____, *Yezidism: It's Background, Observances, and Textual Tradition*, Lewiston (NY),: E. Mellen Press, 1995
- Lecoq, P., « Un problème de religion achéménide, Ahura-Mazda ou Xwarneh », *Acta Iranica* 23, Paris, 1984
- Leezenberg, M., *Gorani influence on Central Kurdish*, ILLC, Departement of Philosophy, University of Amsterdam
- Lory, P., (Amir-Moezzi, M.A.), « Majnûn et Leylâ » de l'amour de la femme à celui du divin, dans : *Le Féminin Spirituel, les vivants et les dieux*, Michel Cazenave (éd.), Radio France, 2001
- MacEcoin, D., « Mazhar », *EI2*, vol. VI, 1991
- Mac Kenzie, D., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1970
- Mac Kenzie, D.N., « Guran », *EI2*, vol. II, 1965
- _____, « Some Gorani Lyric Verse », *BSOAS*, Vol. 28, No. 2, (1965)
- Madelung, W., « Khurramiyya », *EI2*, vol. V, 1986
- _____, « Mahdî », *EI2*, vol. V, 1986
- Madî, A., « Sokhanî Pîrâmûn-e Joghrâfiyây-e Asâtîriî va Hemâsî » dans *Farhang, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeh, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî*, Téhéran, 1369/1990
- Mahamadi, H., « The Story of Rostam and Esfandiyâr in an Iranian Dialect », *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 3. (Jul. – Oct., 1982)

- Mardûkh Kordestânî, M., *Târikh-e Kord va Kordestân*, 3e édition, s.l., 1351/1973
- Marzolph, Ulrich, "Bohlul" *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>
- Mashkûr, M.J., *Farhang-e Feraq-e Islâmî*, Bonyâd-e Pajhûhesh hây-e Islâmî, Âstân-e Qods-e Raḍavî, Mashhad, 3ème éd., 1375/1996
- Mas'ûdî, Abu al-Ḥasan 'Ali b. Ḥoseyn, *Murûj al-Dhahab va Ma'âdan al-Jawhar*, traduit par A. Pâyandeh, Bongâh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab, Téhéran 1347/1968
- Massé, H., *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris, 1953
- Matîni, J., « Rostam, Qahremân-e Hemâs-e Mellî Iran », dans *Majmu'eh Sokhanrânî hây-e Avvalîn ve Dovvomîn Haftey-e Ferdowsî*, be kûshesh-e Ḥamid Zarrinkûb, Enteshârât-e Dâneshgâh-e Mashhad, 1353/1974
- Mazdâpour, K., « Shâlûdey-e Asâtîriy-e Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Moṭâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- Meho, L.I., Maglaughlin, K.L., *Kurdish Culture and Society, An Annotated Bibliography*, Greenwood Press, Westport, Connecticut. London, 1968
- Mélikoff, I., *Haci Bektas, Efsaneden Gerçege*, traduit en turc par Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitaplari Istanbul, 3^{ème} édition, 2004
- _____ , « Le gnosticisme chez les Bektachis/ Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques », dans *Syncretisme et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe Siècle)*, sous la direction de Gilles Veinstein, Actes du Colloque du Colège de France, Octobre 2001, Peeters, Paris 2005
- Membrado, M., « *Forqân al-Akhbâr* » de : *Hâjj Ne'matollâh Jeyhûnâbâdî (1871-1920)*, *Ecrit doctrinal Ahl-e Haqq, Edition critique, étude et commentaire*, Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Paris, 2007
- Meskoob, Sh., *Armaghân-e Mûr, Jostârî dar Shâhnâme*, Nashr-e Ney, Téhéran, 1384/2005
- _____ , « Bakht va kâr-e Pahlavân dar Âzmûn-e Haft Khwân », dans *Tan-e Pahlavân va Ravân-e Kheradmand*, Meskoob, Sh. (éd.), Enteshârât-e Tarḥ-e No, 2ème éd., Téhéran, 1381/2002,
- _____ , *Moqaddameh-i bar Rostam va Esfandiyâr*, Sherkat-e Sahâmiy-e Ketâbhây-e Jibî, 5ème éd., Téhéran, 2536
- _____ , *Sûg-e Siyâwash*, Enteshârât-e Khwârazmî, Téhéran, 1350/1971,
- Minorsky, V., "Ahl-i Hakk", *EI2*, vol. I, 1960
- _____ , "Guran", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University Of London*, Vol. 11, No. 1 (1943)

- _____, *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq*, I-II, Paris, edition Ernest Leroux, Extrait des volumes XL et XLV de la Revue du Monde Musulmans, 1920-1921
- _____, "The Sect of the Ahl-i Hakk", in *Iranica, Twenty Articles*, Publication of the University of Tehran, vol. 775, 1964
- _____, « The Tribes of Western Iran », in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 75, No ½, (1945)
- Mîr'Âbedînî, S.A., Sadîqîyân, M., *Farhang-e Asâtîrî-Hemâsî Iran be Revâyat-e Manâbe' ba'd az Islam*, vol. 2, Kiyâniân, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e farhangî, Téhéran, 1386/2007
- Mîrfakhrâyî, M., « Ostûrey-e Kâwûs dar Gozar-e Zamân », dans *Farhang, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme*, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- Mîrfeṭrus, 'A., *Jonbesh-e Hurûfiyyeh*, Nashr-e Bâmdâd, Téhéran, 1374/1990,
- Mir-Hosseini, Z., « Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq » in *Kurdish Culture and Identity*, Edited By Kreyenbroek, P. & Allison, C., Zed Books, UK, 1996
- _____, « Inner Truth and Outer History : The Two Worlds Of The Ahl-i Haqq Of Kurdistan » in *IJMES*, Vol. 26. 2. (May, 1994
- _____, « Redefining The Truth : Ahl-i Haqq and Islamic Republic Of Iran », in *BJMES*, Vol. 21, N° 2 (1994)
- Mirzâ Aqâ Khân Kermânî, *Haftâd o Do Mellat*, Moḥammad Javâd Mashkûr (éd.), Châp-e 'Atâyî, Téhéran, 1363/1984
- Mittwoch, E., « Dhû l-Fakâr », *EI2*, vol. II, 1965
- Modarresî Chahârdehî, N., *Khâksâr va Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Ishrâqî, Téhéran, s.d
- Mokri, M., *Babr-i Bayan (Le Tigre Blanc), Mythe Iranien (en langue gourani, branché y moyen fahlavîyât, texte établi, traduit et annoté)*, Cahiers de la Société Asiatique, Nouvelle Série, Edition Peeters, Paris-Louvain, Mars 2003
- _____, « Cinquante deux Versets de Cheikh Âmir en dialecte Gûrânî », *Contribution Scientifique aux études iraniennes*, Paris, 1970
- _____, *Cycle des Fidèles Compagnons A L'Epoque de Buhlul (Dawra-y Buhlûl)*, étude d'hérésiologie islamique et de thème mythico-religieux iranien, Appandice Dawra-y Buhlûl, texte gourani établi, traduction ; notes et commentaires par M. Mokri, Contribution Scientifique aux études iraniennes, tome 5-Fascicule 4, Paris, 1974, pp

- _____, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dâmyârî)*, Texte établi, traduit et commenté avec une étude sur la chasse mystique, le temps cyclique, et des notes linguistiques, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1967
- _____, *La Grande Assemblée Des Fidèles de Vérité au tribunal sur le Mont Zagros en Iran (Dawra-y Dîwâna Gawra)*, Livre Sacré et Inédit en Gourani Ancien, Texte Critique, Traduction, Introduction et Commentaires avec des Notes Linguistiques et Glossaire, Etudes d'Hérésiologie Islamique et de Thèmes Mythico-Religieux Iraniens, Librairie Klincksieck, Paris, 1977
- _____, « Le Kalâm Gourani sur Le Cavalier au Coursier Gris, Le Dompteur du Vent », Extrait du *JA*, Année 1974
- _____, « Le Secret Indicible et La Pierre Noire en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq), *JA*, Tome CCL, Année 1962, Fascicule n° 3
- _____, « L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i Haqq », dans *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München*, 28. August Bis 4. September, 1957, Herausgegeben von Herbert Frank, Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V., Mission Bei Franz Steiner Verlag, GMBH, Wiesbaden
- _____, « Mythe Historisé de l'Epoque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne », Etude d'ethno-lexicologie (première partie), Extrait du *JA*, Tome CCLXXXV, Paris, 1997
- _____, « Mythe Historisé de l'Epoque Islamique au Luristan, La Geste du Roi Khôchîn, le Cavalier de la Montagne », Etude d'ethno-lexicologie (deuxième partie), Extrait du *JA*, Tome 287, 1(1999), Paris, 1995
- _____, « Notes sur la Généalogie des Fondateurs de la secte des Fidèles de Vérité (Ahl-i Haqq) d'après un manuscrit inédit de source sunnite », *JA*, Tome CCXXXII, Numéro 1, Paris, 1994
- Moosa, M., *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York, 1988
- Monnot, G., « La Transmigration et l'Immortalité » dans *Islam et Religion*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1986
- Moseffî, A., *Farhang-e Asâtîrî va Târikhî az Kayûmarth tâ Eskandar bâ shavâhedî az Shâhnâme Ferdowsî*, Enteshârât-e Eshtiyâq, Téhéran, 1382/2003
- Mostafâ b. Mahmûd Gurânî, *Shâhnâme Kurdî*, éd. Par Bahrâmî, Ê, Enteshârât-e Hîrmand, Téhéran, 1383/2004
- Mûsavî, M.A., « Kiyûmarth-e Ferdowsî », dans *Yâdnâmeh Â'in-e Bozorgdasht-e Dovvomîn Hezâreh Sorâyesh-e Shâhnâmeh*, Nashr-e Sepâhân, Isfahân, 1369/1990

- Nafisî, S., *Babak-e Khorramdîn*, Enteshârât-e 'Attâr, Téhéran, 1384/2005
- Najm al-Dîn Kubra, *La Pratique du Soufisme*, quatorze petits traités, traduit de l'arabe et du persan et présenté par Paul Ballanfat, Edition de l'Eclat, Nîmes, 2002
- Najmî, M., *Târikh-e Feraq-e Islâmî*, Enteshârât-e Dâneshgâh-e Téhéran, 1340/1961
- Naqavî, S.A.M., *'Aqâyed-e Mazdak*, Edition 'Atâyî, Téhéran, 1352/1973
- Nikitine, B., *Les Kurdes, étude sociologique et historique*, préface de Louis Massignon, Edition d'Aujourd'hui, Paris
- Nîknejhâd, S.K., *Kalâmât-e Torkî*, Téhéran, 1352/1973
- Nobakhti, Abu Moḥammad Ḥasan b. Mûsâ, *Feraq al-Shi'a*, traduit en persan par Moḥammad Javâd Mashkûr, Bonyâd Farhang Iran, 1353/1964
- Nöldke, T., *Hemâsey-e Mellî Iran*, traduit en persan par 'Alavî, B., Markaz-e Nashr-e Sepehr, Téhéran, 2537
- Nowrûz Sorânî, *Daftar*, Seyyed Fereydûn Dâneshtar (éd.), Nashr-e Pânîz, Téhéran, 1382/2003
- Oberling, P., "Kurdish Tribes", *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2004
- Ocak, A.Y., *Alevi ve Bektasi Inançlarının Islam Öncesi Temelleri*, Iletisim Yayinlari, 5. baski, Istanbul, 2005
- _____, *Babailer Isyani, Aleviligin Tarihsel Altyapisi yahut Anadolu'da Islam- Türk Heterodoksisinin Tesekkülü*, Dergâh Yayinlari, 3. baski, s.d., Istanbul
- _____, *Osmanli Imparatorlugunda marjinal Sufilik: Kalenderiler*, éd. Turk Tarih Kurumu, Ankara, 1999
- Olsson, T., (éd), *Alevi Identity : Cultural, Religios and Social Perspectives : Papers Road at a Conference Held at the Swidish Reserche Institut in Istanbul, November 25-27*, Routledge/Curzon, 1998
- Omarâî, M., *Shenâkht-e Shakhsiyat hây-e Shâhnâme az Kayûmarth tâ Shaghâd*, Enteshârât-e Ânzân, Téhéran, 1382/2003
- Omidsalar, M., « Dîv », *Encyclopaedia Iranica*, vol. VII, Mazda Publishers, 1996
- _____, "Rostam's seven Trials and the Logic of Epic Narrative in the Shâhnâma", *Asian Folklore Studies*, vol. 60, NO. 2., 2001
- Parvîn Gonâbâdî, B., « Eshârâtî bar Rajaz Khwânî dar Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- Petrushevsky, I.P., *Islam dar Iran*, traduit par Karim Keshâvarz, edition Payâm, 3^{ème} éd., Téhéran, 1353/1974

- Poornâmdarian, T., *Didâr Bâ Sîmorgh, Haft Maqâleh dar 'Irfân, She'r va Andîsheh 'Attar*, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî, 2^{ème} édition, Téhéran, 1374/1995
- _____, *Ramz va Dâstân hây-e Ramzî dar Adab-e Fârsî, Tahlîlî az Dâstân hây-e 'Irfânî-Falsafîy-e Ibn Sîna va Sohravardî*, Enteshârât-e 'Ilmî-Farhangî, 5^{ème} édition, Téhéran, 1383/2004
- Prudence O. Harper, « Gorz-e Gâwsar dar Iran-e pîsh az Islam », traduit en persan par Mallâk Behbahânî, O, dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- _____, « The Ox-head Mace in Pre-Islamic Iran », *Acta Iranica* 24, Papers in Honor of Professor Mary Boyce, Diffusion, E.J. Brill, Leiden, 1985
- Râdfar, A., « Tarjomeh hây-e Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- Radî, H., *Hekmat-e Khosravânî, Hekmat-e Ishrâq va 'Irfân az Zartosht tâ Sohravardî*, Enteshârât-e Behjat, Téhéran, 1379/2000
- _____, *Vandidâd, Vidaevo Dâta*, Enteshârât-e Fekr-e Rooz, vol. 4, Téhéran, 1376/1997
- Rahîmî, M., *Trâjhedy-e Qodrat dar Shâhnâme*, Enteshârât-e Niloofar, Téhéran, 1369/1990
- Raiisniâ, R., *Az Mazdak tâ Ba'd*, Enteshârât-e Payâm, Téhéran, 1358/1979
- Rajabzadeh, H., « Daftar », *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, Mazda Publishers, 1993
- Rajâî, A., « Dogânegî Ta'birât Marbûṭ beh Mo'taqedât-e Dînî az Nazar-e Ferdowsî va Qahremânân-e Shâhnâme », dans *Marg dar Shâhnâme*, Harîrî, N. (éd.), Nashr-e Âvishan, Téhéran, 1377/1998
- Râshed Mohassel, M.R., « Eshârey-e Tosîfî beh Barkhî az 'Anâsor-e Bonyâdîy-e Hemâseh hây-e Iran » dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- _____, *Nejât Bakhshî dar Adyân*, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî, Téhéran, 2ème édition, 1381/2002
- _____, « Siyâwash, Mard-e Kherad va Tadbîr » dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- _____, (éd.) *Soroush Yasn*, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî, Téhéran, 1382/2003
- _____, (éd.), *Zand Bahman Yasn*, Moasseseh Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1370/1991

- Rastgâr Fasâi, R., *Ejhdêhâ dar Asâtîr-e Iran*, Enteshârât-e Daneshgâh-e Shîrâz, 1365/1986
 _____, *Farhang-e Nâm hây-e Shâhnâme*, vol. 1, Moassesseh Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, 1^e édition, Téhéran, 1369/1990
 _____, *Farhang-e Nâm hây-e Shâhnâme*, vol. 2, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî, 2^eme édition, Téhéran, 1379, 2000
 _____, *Peykargardânî dar Asâtîr*, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî, Téhéran, 1383/2004
 _____, «Peykargardâniy-e Mowjûdât-e Asâtîrî dar Shâhnâme», dans *Ferdowsî va Hoviyat Shenâsi Iranî*, *Majmû'eh Maqâlât darbârey-e Shâhnâme Ferdowsî*, *Tarh-e No*, Téhéran, 1381/2002
 _____, «Ravâyatî dîgar dar Marg-e Rostam», dans *Ferdowsî va Hoviyat Shenâsi Iranî*, *Majmû'eh Maqâlât darbârey-e Shâhnâme Ferdowsî*, *Tarh-e No*, Téhéran, 1381/2002,
- Riyâhî, M.A., *Sarcheshmeh hây-e Ferdowsî Shenâsi*, Pajhûheshgâh-e 'Ulûm-e Insânî va Motâle'ât-e Farhangî, Téhéran, 1382/2003
- Rosenberg, F., *Le Livre de Zoroastre*, St. Petersburg, 1940
- Rûzbehân Baqlî, *L'ennuagement du Coeur*, traduit par Paul Ballanfat, Edition points, 1998
- Sachedina, A.A., *Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Presse, 1981
- Sadîqî, Gh. H., *Les mouvements religieux iraniens au II ème et au III ème sicèle de l'hégire*, Les Presses Modernes, Paris, 1938
- Sâ'edî, G., *Ilkchîhî*, Enteshârât-e Moassessey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Ejtemâ'î, Téhéran, 1342/1963
- Safâ, Dh., *Hemâseh Sorâyî Dar Iran, az Qadîmîtarîn 'Ahd-e Târikhî tâ Qarn-e Chahârdahom-e Hejrî*, Enteshârât-e Amir Kabîr, Châp-e 4, Téhéran, 1363/1984
- Safarî, N., *Ghâliyân*, Ed., Âstân Qods Raḍavi, Mashhad, 1378/1999
- Safizâdeh, S., «Ârash az Dîdgâh-e Kordân-e Yârsân», *Fravahr*, No. 2, 1362/1983
 _____, *Bozorgân-e Yârsân*, Mo'assesseh Maṭbû'âtî 'Atâyî, Téhéran, 1361/1982
 _____, *Dâ'irat al-Ma'ârif Kordî*, Enteshârât-e Pelikân, Téhéran, 1380/2001
 _____, *Dâ'irat al-Ma'ârif Kordî, Farhang-e A'lâm*, Enteshârât-e Pelikân, Téhéran, 1380/2001
 _____, *Dâneshnâme Nâmâvarân-e Yârsân, Ahvâl va Âthâr-e Mashâhîr, Târikh, Ketâb hâ va Estelâhât-e 'Irfânî*, Enteshârât-e Hîrmand, Téhéran, 1376/1997
 _____, (éd.), *Dowray-e Haftawâna, Jozvî az Nâmeh Minavîy-e Saranjâm*, Ketâbkhâneh Tahûrî, Téhéran, 1361/1382

- _____, *Nâmeḥ Sar Anjâm, Kalâm-e Khazâneḥ, yekî az motûn-e kohan-e Yârsân*, Enteshârât-e Hîrmand, Téhéran, 1375/1996
- _____, *Nevehteh hây-e Parâkandeh dar bârey-e Yârsân-e Ahl-e Ḥaqq*, Enteshârât-e 'Atâyî, Téhéran, 1361/1982
- Sa'idî Sirjânî, 'A. A., *Dahhâk-e Mârdûsh az Shâhnâmeḥ Ferdowsî*, Châpkhâneh Bahman, Téhéran, 1368/1989
- Sâmânî, J., *Tahlîlî az Shakhshiyat hay-e Shâhnâmeḥ*, Enteshârât-e Shâhnâmeḥ Pajhûhî, Isfahan, 1384/2005
- Sarkhosh Curtis, V., *Mythes Perses*, Traduit de l'Anglais par Paul Chemla, Edition du Seuil, Paris, 1994
- Schmidt, H., P., « Simorgh », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2002
- Shahbazi, Sh., « Goshtasp », *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Mazda Publishers, 2003
- _____, « Goudarzian », *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Mazda Publishers, 2003
- _____, « Iraj », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2005
- _____, « Rudaba », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>,
- _____, « Zâl » », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>, 2004
- Shâhîdî Mazandarânî, H., *Marz hây-e Iran va Tûrân bar Bonyâd-e Shâhnâmeḥ Ferdowsî*, Nashr-e Balkh, Téhéran, 1376/1997
- Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, traduction et introduction et notes pas Daniel Gimaret et Guy Monnot, Peeters, vol. I, 1986
- Shaki, M., « Gayômart », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite>,
- Sharaf Khan Bidlisi, *Chèref-Nâmeḥ ou Fastes de la Nation Kurde*, traduit du Persan et commentés par François Bernard, St. Petersburg, 2005
- Sharafkandî, 'A. (Hajhâr), *Hanbâna Borîna, Farhang-a Kurdi-Fârsî*, Moḥammad Mâjed Mardûkh Rûḥânî (éd.), Enteshârât-e Sorûsh, Téhéran, 1^{ère} édition, 1369/1990
- Sharîfzâdeh, M., « Razm Abzâr dar Shâhnâmeḥ-e Ferdowsî va Iliade Homer az dîd-e Taṭbîqî » dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâmeḥ, Moassesey-e Motâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990
- Shîrâzî, S.A.A., *Ferdowsî Nâmeḥ*, Enteshârât-e 'Ilmî, 3 volumes, 2^{ème} édition, Téhéran, 1363/1984
- Sohravardî, Shaykh al-Isḥrâq Shihâboddîn Yahyâ, *L'Archange Empourpré, Quinze traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Fayard, 1976

- _____, *Le livre de la Sagesse orientale*, Kitâb Hikmat al-Ischrâq, Commentaire de Qotboddîn Shîrâzî et Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites pas Christian Jambet, Edition Verdier, 1986
- _____, *Majmû'eh Moṣannafât-e Shaikh-e Ischrâq*, Be Tashîh va Moqaddameh Henry Corbin, Anjoman-e Shâhanshâhî Falsafeh Iran, Téhéran, 2535/1976
- Soltânî, M.A., *Hadiqey-e Soltânî*, Vol. 1, Enteshârât-e Kalhor, s.l., 1364/1985
- _____, *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zagros dar Hamedân, Kermânshâhân, Kordestân, Khuzestân va Âdharbajân, yâ Târikh-e Tahlîli Ahl-e Haqq*, Moasseseh Farhangi Nashr-e Sohâ, Kermanshah, 1376/1997
- _____, *Qiyâm va Nehdat-e 'Alaviyân-e Zagros*, tome 2, Moasseseh Farhanigî Nashr-e Sohâ, Kermanshah, 1377/1998
- _____, *Târikh-e Khândân hây-e Haqîqat va Mashâhîr-e Moteakhhher-e Ahl-e Haqq dar Kermanshah*, Nashr-e Sohâ, 2^{ème} éd., Téhéran, 1381/ 2002
- Sourdel, D., « Bâbak », *EI2*, vol. I, 1960
- Şûratgar, L., « Tâzyâne-y-e Bahrâm », dans *Manzûmeh hây-e Ghanâiy-e Iran*, Téhéran, 1345/1966
- Sûrî, M., *Sorûdhây-e Dînî Yârsân*, Enteshârât-e Amir Kabir, Téhéran, 1344/1965
- Tabibi, H., « Mansha'-e Ejtema'î Mo'taqedât-e Kordân-e Ahl-e Haqq », dans *Damîmeh Majalleh Barrasî hây-e Târikhî*, Shomâreh 5, Sâl-e 7
- _____, « Tathîr-e Haft Amshâspand dar 'Âyîn-e Kordân-e Ahl-e Haqq », dans *Damîmeh Majalleh Barrasî hây-e Târikhî*, Shomâreh 3, Sâl-e 6
- *Tadhkarey-e A'lâ*, Anonyme, Ivanow, W., (éd.), Enteshârât-e Anjoman-e Esmâ'îlî, Matba'î Qaderî Press, Bombay, 1950, p ; 32/Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-I Haqq texts*, edited in the original Persian and analysed by W., Ivanow, Published for the Ismali Society by Successors of E.J.Brill, Holland, 1953
- Tafaddolî, A., (éd.), *Minavî Kherad*, Edition Bonyâd Farhang Iran, Téhéran, 1354/1975
- Tajrobehkâr, N., « Gûdarziyân », dans *Yaghmâ* N° 21, 1347/1968
- Takmîl Homâyoun, N., « Goftârî dar Mândegâriy-e Farhangiy-e Shâhnâme », dans *Farhang*, Ketâb-e Haftom, Be Monâsebat-e Hezârey-e Tadvîn-e Shâhnâme, Moassesey-e Moṭâle'ât va Tahqîqât-e Farhangî, Téhéran, 1369/1990,
- Tamaddon Zâdeh, Y., *Târikh-e Ahl-e Haqq*, Enteshârât-e Kermanshah, Kermanshah, 1379/2000
- Tardieu, M., « Les Facettes du Synchrétisme : Méthodologie de la Recherche et Histoire des Concepts » dans *Synchrétisme et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe*

- Siècle*), sous la direction de Gilles Veinstein, Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001, Peeters, Paris 2005
- Tavakkolî, M.R., *Târikh-e Taşavvof dar Kordestân*, Enteshârât-e Tavakkolî, 1^{ère} édition, Téhéran, 1378/1999
 - *Tadkarey-e A'lâ*, Anonyme, Ivanow, W., (éd.), Enteshârât-e Anjoman-e Esmâ'îlî, Matba'i Qaderî Press, Bombay, 1950,
 - Teymûr Bânyârânî Gûrân, *Dîwân*, Akbarî A.M. (éd.), Stochholm, 2005
 - Teymuriân Zand, Y.M., *Namî az Yam-e Haqîqat*, Moassesseh Enteshârât-e Hezâr Kelk, Téhéran, 1382/ 2003
 - _____, *Pâsokh be Qesmatî az Mondarejât-e Safhey-e 610, jeld-e dovvom-e Dâ'irat al-Ma'âref-e Tashayyo' Mobtanî bar Ta'rîf-e Ahl-e Haqq*, Châp-e Amîn, Téhéran, 1370/1991
 - Thâqebfar, M., « Marg-e Key Khosrow », dans *Jahân-e No*, 25, 1349/1970
 - Ushidarî, J., *Dâneshnâme Mazdisnâ*, Nashr Markaz, 3^{ème} édition, Téhéran, 1383/ 2004
 - Valâyî, M., *Ahl-e Haqq Che Mîgúyad?*, Châp-e Golshan, Téhéran, 1373/1994
 - Vâlî, Z., *Haft dar Qalamro Tamaddon va Farhang-e Bashari*, Enteshârât-e Asâtîr, Téhéran, 1379/2000
 - Vali, Sh., *Dîwân de Khân Almâs*, mémoire de DEA, sous la direction de M. Paul Ballanfat, Université Jean Moulin, Lyon III, 2002-2003
 - Vali, V., « Zan dar Adabiyât-e Hemâsî Iran », dans *Hayât-e Ejtemâ'î Zan dar Târikh-e Iran*, vol. 1, Qabl az Islam, Bakhsh-e Avval, Enteshârât-e Amîr Kabîr, Téhéran, 1369/1990
 - _____, « Zan dar Asâtîr-e Iranî », dans *Hayât-e Ejtemâ'î Zan dar Târikh-e Iran*, vol. 1, Qabl az Islam, Bakhsh-e Avval, Enteshârât-e Amîr Kabîr, Téhéran, 1369/1990
 - Williams, A.V., « Dêw », *Encyclopaedia Iranica*, vol. VII, Mazda Publishers, 1996
 - Yarshater, E., « Afrasiab », *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, Mazda Publishers, 1985
 - _____, « Esfandiar », *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII, Mazda Publishers, 1998
 - Yâsamî, R., *Kord va Peyvastegiy-e Nejhâdî va Târikhîy-e Ú*, Enteshârât-e Ibn Sînâ, 3^{ème} édition, s.d., s.l.
 - Yusofi, G.H., « Bâbak Khorramî », *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, Mazda Publishers, 1989
 - Zaehner, R.C., *Zurvan. a Zoroastrian Dilemma*, Oxford at The Clarendon Press, 1955
 - Zarcone, Th., "Notes sur Quelques Shaykh Soufis Kurdes Contemporain et Leurs Disciples à Istanbul" dans Martin van Bruinessen et Joyce Blau (éd.), *Islam des Kurdes, les annales de l'autre Islam*, N° 5, Publication de l'ERISM, Equipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Sociétés Méditerranéennes Musulmanes, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1998

- Zarrinkûb, A., *Do Qarn Sokât*, Enteshârât-e Sokhan, 16^e éd., Téhéran, 1381/2002
_____, *Jostojû dar Tasavvof-e Iran*, Téhéran, Moassesey-e Enteshârât-e Amîr Kabîr,
5^{ème} édition, 1376/1997

