

M. MOLE

---

# AUTOUR DU DARÉ MANSOUR :

L'APPRENTISSAGE MYSTIQUE DE  
BAHĀ' AL-DĪN NAQSHBAND

---

Extrait de la *Revue des Études Islamiques*

ANNÉE 1959

---

PARIS  
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER  
12, RUE VAVIN, VI<sup>e</sup>

1959



# AUTOUR DU DARÉ MANSOUR :

## L'APPRENTISSAGE MYSTIQUE DE BAHĀ' AL-DĪN NAQSHBAND

---

Dans son étude consacrée à la légende halladjienne en pays turcs (1), M. Massignon a abordé également le problème de l'origine du meïdan initiatique des Bektashis, le Daré Mansūr. Les éléments shiïtes duodécimains qui prédominent dans le rituel actuel (2) peuvent remonter soit aux ħurūfīs, soit à Bālim Sultān (le second Pīr et le vrai fondateur de la congrégation sous sa forme actuelle) ; mais primitivement, à l'époque de Yūsuf Hamadānī et d'Ahmad Yasawī, le meïdan devait être entièrement halladjien (3).

Nous croyons être en mesure d'apporter ici un argument en faveur de cette hypothèse. Yūsuf Hamadānī n'est pas revendiqué seulement par les Bektashis. Bien que nous ne soyons pas bien renseigné sur sa vie et son activité (4), son rôle dans le développement du soufisme dans le Khorasan

(1) *La légende de Hallācé Mansūr en pays turcs. Revue des Études Islamiques*, t. 16, 1941-1946, pp. 67-115.

(2) Pour la description du rituel en question, cf. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, pp. 175-204.

(3) *Revue des Études Islamiques*, t. 16, pp. 112-115.

(4) La vie de Yūsuf Hamadānī est mal connue. À part des notices relativement brèves dans les ouvrages généraux comme les *Wajayāt* d'Ibn Khallīqān (vol. 6, pp. 76-78), les *Ṭabaqāt* de Sha'rūnī (vol. 1, pp. 138 ss.), les *Nafaḥāt al-uns* de Jāmī (éd. de Téhéran, p. 375-377) et surtout les *Rashaḥāt 'ain al-ḥayāt* de 'Alī b. Husain Kāshifī (éd. Tashent et Cawnpore, p. 6 ss.), notre principale source est ici un ouvrage hagiographique, traditionnellement attribué à 'Abd al-Khālīq Ghujdawānī. Fuat Köprülü (*Türk Edebiyatında İlk Mutassaviflar*, 77, n. 1) croit cette attribution justifiée ; mais il admet que l'opuscule contiendrait des additions postérieures, telle la mention de Jingiz. L'ouvrage a été publié depuis, d'après un manuscrit récent, par M. Sa'īd Naficy sous le titre de *Kisāla-i Šāhībīya (Farhang-i Irān Zamīn*, 1, pp. 78-100) ; d'autres manuscrits en sont mentionnés par Semenov, *Katalog vostoĭnykh rukopisej Akademiji Nauk Uzbekskoj SSR v Tashkente*, vol. 3.

La discussion la plus exhaustive de ces sources est fournie par M. Köprülü, o. c., p. 72-82 ; v. également Massignon, *Revue des Études Islamiques*, 16, 115 et 118 ; l'ouvrage récent de Hasan-Lutfī Şuşūd, *Islam tasavvufunda Hâcegân Hânedâni*, Istanbul, 1958, pp. 7-10, n'apporte sur ce point rien de nouveau.

L'analyse des œuvres de Yūsuf Hamadānī n'a pas commencé. Il faut écarter le traité anonyme

sacrées de leurs successeurs (24). Les deux « fondateurs » sont mis ici sur le même plan.

Les données fournies par la biographie de Bahā' al-dīn sont à la fois plus riches, plus variées et plus nuancées (25).

Citons tout d'abord le récit de l'initiation du khwāja (26) :

« On rapporte que notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — avait habitude de raconter : A l'époque où j'ai commencé à subir des états mystiques, des ravissements, des extases et des troubles (27), j'avais habitude de me promener dans les environs de Bukhārā la nuit et de visiter tous les tombeaux. Une nuit je visite trois tombeaux de saints ; à chaque tombeau j'aperçois une lampe allumée, pleine d'huile et ayant la mèche comme il convient ; mais il faut donner un coup de pouce à la mèche pour qu'elle sorte de l'huile, puisse se rallumer et ne s'éteigne pas. Au début de la nuit je me rends ainsi au saint tombeau du khwāja Muḥammad Wasī' — Dieu ait pitié de lui ! — On me dit de me rendre à la tombe du khwāja Maḥmūd Anjir Faḡhnawī. Arrivé là, j'aperçois deux hommes qui tirent leurs épées devant moi et me forcent à m'asseoir sur un cheval qu'ils dirigent vers le mausolée de Mazdākḥān. En fin de nuit nous arrivons à Mazdākḥān. La lampe et la mèche ont le même aspect qu'aux deux autres tombeaux. Nous nous installons tournés vers la *qibla*. Je perds connaissance et vois que la muraille s'ouvre du côté de la *qibla* pour laisser apparaître un grand trône sur lequel est assis un homme noble, caché par un rideau vert. Autour du trône on peut voir un groupe d'hommes parmi lesquels je reconnais le khwāja Muḥammad Bābā ; or, je sais qu'il est mort. Il me vient alors à l'esprit de me demander : « Qui est ce Grand et qui sont ces hommes ? » — L'un d'eux me dit : « Ce grand

(24) Cela a induit en erreur l'auteur du catalogue de la Buhār Library qui indique que l'ouvrage contient des paroles de 'Abd al-Khāliq et celles de Naqshband.

(25) J'espère bientôt publier ce texte. En attendant, v. l'énumération des mss. chez Storey *Persian Literature*, 1948, qui ignore la plupart des mss. orientaux ; Semenov, *Catalogue des mss. orientaux de l'Académie de Tashkent*, vol. 3, p. 158 ss. ; ainsi que ce que je dis dans mes *Naqshbandīyāt I, Farhang-i Irān Zamin*, 6, p. 286, n. 1 ; il faut ajouter encore les deux mss. recensés par le P. de Beaurecueil (*M.I.D.E.O.*, 3, 1956, 42 et 117), appartenant respectivement au Département de Presse de Kaboul et au Musée de Hérat, ainsi que le très bon ms. de la version abrégée de l'université de Delhi dont j'ai pu obtenir les photos grâce à l'aide généreuse de M. Sa'id Naficy. Le même ms., copié en 947 h. q. contient un autre écrit, appelé *Anīsu 'l-ḡālibīn*, par Qāsim b. Muḥammad Shahrṣafā'i surnommé Kātib ; il s'agit, cette fois, de *maqāmāt* du Mawlānā Aḥmad Khwājagī Kāsānī, disciple du Mawlānā Muḥammad Qāḍī et maître du shaikh Jūbārī. J'ignore si cet ouvrage est identique ou non aux *Maqāmāt-i ḥadrat-i Makhdūm-i A'zam* mentionné par Storey, p. 973. D'autres « Vies » de Kāsānī sont décrites par Semenov, o. c., 315 ss. : 1) *Jāmi' al-maqāmāt* de Abū'l-Baqā Khwāja Bahā'al-dīn ; 2) *Silsilat al-ḡāḍiqīn wa anīsu 'l-ushshāqīn* de Dōst Muḥammad b. Nawzōz Muḥammad Kīshī (ou Akhsīkati) ; un autre ms. à la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul, F 691).

Pour ce qui est de notre *Anīsu 'l-ḡālibīn wa 'uddatu 'l-sālikīn*, les principales divergences entre les deux versions sont : 1) l'introduction et la première partie sont considérablement abrégées dans la version brève ; 2) dans la deuxième partie de l'écrit quelques chapitres sont omis, ainsi que l'*isnād* initiatique des Khwājagān ; 3) la troisième partie est de nouveau abrégée ; 4) la quatrième partie est sensiblement plus brève, mais contient certains récits qui ne se trouvent pas dans la version longue.

(26) Version longue, § 34 ; version abrégée, § 20.

(27) *Dar awā'il-i aḥwāl wa ḡalbat-i judhbāt wa bī-ḡarārī*.

est le Vénérable Khwāja 'Abd al-Khāliq Gujdawānī ; les autres sont ses successeurs ». Il énumère alors leurs noms et me les montre : le khwāja Ahmad-i Ṣadiq, le khwāja Awliyā-i Kalān, le khwāja 'Arif-i Rewagari, le khwāja Mahmūd Anjīr Faghnavī et le khwāja 'Alī Ramaitanī — que Dieu sanctifie leurs âmes ! (28). En arrivant au khwāja Muhammad-i Bābā Sammāsi, il dit en me le montrant : « Tu l'as bien rencontré de son vivant. C'est ton maître, il t'a donné un chapeau et tu le connais ». Je répondis : « Je le connais, mais (un temps assez long s'était écoulé depuis l'histoire du chapeau) je ne sais rien du chapeau ». — Il dit : « Le chapeau est chez toi. Il t'a accordé cette faveur (29) pour qu'un malheur puisse être réparé par sa bénédiction. » — Les assemblés dirent alors : « Le Vénérable Grand Khwāja — que Dieu, gloire à Lui, sanctifie son âme ! — te dira maintenant le chemin que tu dois nécessairement emprunter dans la voie de Dieu ». — Je demandai alors aux assemblés de pouvoir saluer le Vénérable Khwāja. On retira le rideau, je saluai le Khwāja. Le Vénérable Khwāja me dit alors des paroles relatives au début, au milieu et à la fin de la voie. Une de ces paroles fut : « Les lampes que tu viens de voir indiquaient ton état et se rapportaient à lui : tu es bien disposé et capable d'emprunter cette voie, mais il convient de donner un coup de pouce à la mèche de la disposition pour qu'elle s'allume et révèle les mystères ; il faut bien mettre en œuvre une capacité pour qu'elle produise le résultat escompté. » — Il dit également avec insistance : « A toutes les étapes il faut suivre la voie de la Loi et observer les commandements et les interdictions, tenir ferme à la tradition, éviter les licences et les hérésies (30), suivre toujours les *hadiths* du Prophète — salut et bénédiction sur Lui, sa Famille et ses Compagnons ! — étudier et apprendre les récits et les œuvres du Prophète — bénédiction et salut sur Lui ! — et de ses nobles Compagnons — Dieu soit content d'eux ! » — Quand le Khwāja eut terminé, ses disciples me dirent : « Voici une preuve de ce que ton état correspond à la vérité : Tu iras auprès du Mawlānā Shams al-Dīn Aibankatawī et lui diras que dans la dispute qui oppose un certain Turc à un porteur d'eau déterminé, c'est le Turc qui a raison. Qu'il aille l'expliquer au porteur d'eau ; si celui-ci n'admet pas que c'est le Turc qui a raison, il faut que tu lui dises : « O porteur d'eau qui a soif ! » Il comprend ces paroles. Une autre preuve est : Le porteur d'eau a fauté avec une femme ; devenue enceinte, il la fit avorter et enterra l'avorton à tel endroit sous une vigne ». Ils dirent encore : « Quand tu auras rapporté ce message au Mawlānā Shams al-Dīn, il faut que tu prennes le lendemain à l'aube trois raisins secs et te rende à Nasaf auprès du Révérend Sayyid Amīr Kulāl en empruntant le chemin traversant le sable mort. Arrivé au désert de Farājūn, tu rencontreras un vieillard qui te donnera un pain chaud. Tu prendras le pain sans rien dire. Après l'avoir dépassé, tu rejoindras une caravane, la dépasseras à son tour et rencontreras un cavalier. Tu lui parleras et il se repentira devant toi. Il faudra aussi que tu amènes avec toi, pour aller chez Amīr Sayyid Kulāl, le chapeau de 'Azizān. »

Alors les assemblés me congédièrent et je revins à moi. Au lever du jour, je me rendis à la hâte à la maison, à Rēwartūn, pour demander aux miens ce qu'il en était du chapeau. Ils dirent : « Il y a bien longtemps qu'il se trouve à tel endroit ». Voyant le chapeau de 'Azizān, je changeai et me mis à pleurer. A l'heure même, je me rendis à Aibankata et accomplis

(28) V. plus bas, l'*isnād* initiatique des Khwājagān.

(29) V. plus bas p. 9.

(30) Cf. ici p. ex. Muḥammad Pārsā, *Faṣl al-khiṭāb*, lith. Tashkent, p. 3.

la prière du matin à la mosquée de Mawlānā Shams al-Dīn. Après la prière je me levai et dis : « Je suis chargé d'un message » ; et je racontai l'affaire à Mawlānā. Mawlānā s'étonna. Le porteur d'eau était présent, mais ne voulut pas admettre que c'était le Turc qui avait raison. Alors je lui dis : « Voici mes preuves : toi, ô porteur d'eau, tu as soif et tu n'as pas de situation dans le monde ». Il se tut. « Voilà mon autre preuve : tu as fauté avec une femme ; devenue enceinte, tu la fis avorter et enterras l'avorton à tel endroit. » Le porteur d'eau nia. Mawlānā et les gens de la mosquée se rendirent à l'endroit recherché et firent des recherches. Ils trouvèrent l'avorton. Le porteur d'eau implora pardon. Mawlānā et les gens de la mosquée se mirent à pleurer et le véritable état des choses se révéla.

Le lendemain, au lever du soleil, je pris trois raisins secs, ainsi qu'il m'a été ordonné en songe et me rendis à Nasaf par le chemin du sable mort. Mawlānā apprit ce que j'envoyais, m'appela, me témoigna beaucoup d'amitié et dit : « Tu es devenu malade de chercher ce chemin ; nous en possédons le remède. Reste ici, que nous te donnions une éducation ! » Je me permis de lui répondre : « Je suis enfant d'autres que vous ; si vous tendez le sein de l'éducation sur mon chemin, il ne faut pas que je le saisisse. » Le Vénérable Mawlānā se tut et me donna la permission de m'en aller. Le matin même je ceignis fortement ma taille en ordonnant à deux hommes de tirer avec force de chaque côté. Après m'être mis en route, j'arrivai dans le désert de Farājūn et rencontrai un vieillard qui me donna du pain chaud. Je le pris et partis sans rien dire ; j'arrivai à une caravane ; les voyageurs me demandèrent d'où je venais. Je répondis : « D'Aibankata ». Ils demandèrent : « Quand es-tu parti de là ? » Je dis : « Au lever du soleil » (c'est à l'heure de déjeuner que je les rejoignis). Ils s'en étonnèrent et dirent : « Il y a quatre parasanges d'ici là ; et c'est au début de la nuit que nous en sommes partis. » — Après les avoir dépassés, je rencontrai un cavalier, le rejoignis et saluai. Le cavalier dit : « Qui es-tu, j'ai peur de toi ? » Je répondis : « C'est devant moi que tu dois te repentir. » Il descendit rapidement de son cheval, (me) supplia beaucoup et fit sa pénitence. Il avait avec lui des outres de vin : il les renversa toutes.

Ayant abandonné le cavalier, j'arrivai à la frontière de Nasaf et me rendis à l'endroit où habitait le Révérend Sayyid Amīr Kulāl — que Dieu sanctifie son âme ! Il me reçut ; je déposai devant lui le chapeau sacré de 'Azizān. L'Amīr se tut un moment ; au bout de quelque temps il dit : « C'est bien le chapeau de 'Azizān. » Je dis : « Si ». On décida que je le garderai entre deux rideaux ; j'y consentis et repris le chapeau. L'Amīr m'enseigna ensuite le *dhikr* et me fit réciter secrètement (*ba-tarīq-i khaḫīya*) la négation et l'affirmation. Pendant un certain temps il me fit suivre cette voie. Comme j'en étais occupé, je n'entrepris pas le *dhikr* public (*'alānīya*). »

Le voyage à travers le désert est un motif initiatique banal ; la révélation par un songe revient fréquemment dans les Vies soufies (31) ; ces deux motifs ne sont donc pas caractéristiques ici (32). Le contenu de la révélation est

(31) Cf. notamment la vie de 'Ali Hamādānī, *Manqabatu 'l-jawāhir* de Ḥaidar-i Badakhshī et en général les « Vies » plus populaires.

(32) Les Vies naqshbandies contiennent d'ailleurs beaucoup moins de récits de ce genre que les Vies kubrawies p. ex. ; et, en général, les Naqshbandis semblent avoir attaché beaucoup moins d'importance aux rêves. Dans l'*Anisu 'l-lālibīn* de Shaḫṣafā'ī (cf. plus haut n. 25) on trouve même une

plus important, la conformité à la *shari'a* est en effet un trait distinctif de la *ṭariqa* naqshbandie. Un autre est l'absence du *dhikr* public, et c'est là un trait commun aux Naqshbandis et aux Bektashis (33). Une allusion discrète y est faite à la fin du passage traduit ; ailleurs (34) on nous dit que c'était là la différence essentielle entre Bahā' al-Dīn et son *murshid*, comme d'ailleurs déjà entre 'Abd al-Khāliq Ghujdawānī et Aḥmad Yasawī (35).

Soulignons d'autre part que dans notre récit c'est 'Abd al-Khāliq qui apparaît comme le véritable fondateur de la congrégation ; cela revient à plusieurs reprises dans le *Anīsu 'l-ṭālibīn*. La version abrégée de l'ouvrage fournit cependant une autre indication.

Tandis que la version longue donne l'*isnād* naqshbandī avec ses quatre variantes (36), la version brève (37) se contente de dire :

« Et notre Vénérable Khwāja — que son âme soit sanctifiée ! — énumérait parfois la succession de ses maîtres jusqu'au Shaikh Yūsuf Hamadānī — que son âme soit sanctifiée ! — parfois en entier, ainsi qu'elle est citée dans la *Risāla-i qudsiya* (38). Mais un savant qui a fait ses débuts auprès de lui, prit le courage de lui demander : « Jusqu'où aboutit votre chaîne ? » Il sourit et dit : « La chaîne de personne n'aboutit nulle part. »

La dernière phrase enlève évidemment beaucoup de valeur à l'*isnad* ; et elle est d'accord avec ce que nous lisons ailleurs que Bahā'al-Dīn était un 'Uwaisī (39). Il n'en reste pas moins que les Naqshbandis se réclameront toujours de Yūsuf Hamadānī et de son quatrième vicaire.

polémique contre l'importance rattachée aux visions ; Bahā' al-Dīn aurait affirmé : « Quelle utilité a une vie passée en songe ? » et son élève Ya'qūb Carkhi, à qui l'on demandait d'expliquer un rêve, déclara :

« Je ne suis ni nuit ni adorateur de la nuit pour que je raconte ce qui se passe en rêve : Comme je suis un serviteur du soleil, je dis tout d'après le soleil. »

(33) Bien entendu, cela se manifeste d'une façon différente dans les deux congrégations, et les Bektashis ont bien leur *aynicam* dont la structure diffère pourtant des séances de *dikr* des autres ordres soufis.

(34) La version abrégée est ici beaucoup plus affirmative.

(35) Ainsi dans l'ouvrage persan du Naqshbandī-Yasawī Khazīnī (ms. Istanbul Universitesi, t. 3893) des élèves principaux de Yūsuf Hamadānī, Aḥmad Yasawī est le maître du *dhikr-i-arra* tandis que Ghujdawānī est censé avoir enseigné le *dhikr* secret (pp. 225 s. ; le ms. persan 263 de la Bibliothèque Nationale contient un autre ouvrage du même auteur, la *Hujjat al-abrār*). — La r. i *Ṣāḥibiya* fournit des données contradictoires. A la p. 97 Yūsuf Hamadānī recommande à ses disciples la pratique du *dhikr* silencieux et du *dhikr* public (à moins qu'il ne s'agisse ici d'une erreur de ponctuation, *ba-kunūd* pour *na-kunūd*) ; au contraire, à la page 81 le *dhikr* secret est attribué déjà à Yūsuf Hamadānī et à la p. 85 on dit même que le *dhikr* public n'existait pas à son époque.

(36) § 72.

(37) § 45.

(38) V. *Sitta darūrīya*, Delhi, 1349, h. q. p. 34.

(39) V. plus bas.

Voyons maintenant les rapports entre les Khwājagān et une autre branche des disciples de Yūsuf Hamadānī, ceux qui se réclament de son troisième khalīfa, Aḥmad Yasawī.

Telle que la présentent les *Rashaḥāt*, la différence est surtout d'ordre ethnique et géographique. Yūsuf Hamadānī vient de l'Iran occidental et ne pénètre pratiquement pas en pays turc (40). Ses disciples représentent le milieu urbain tadjik de Bukhārā (41). Aḥmad Yasawī, en revanche, vient de Yasī, « une ville du pays de Turkistān ». Il commence son apprentissage auprès d'Arslān Bābā, « un des plus notables *shaiḫ* turcs ». C'est seulement après sa mort qu'il se rend à Bukhārā pour achever sa formation auprès de Yūsuf Hamadānī. Il devient bien son troisième khalīfa, mais, après avoir gouverné la petite communauté pendant un certain temps, il passe la main à Ghujdawānī et revient dans le Turkistān pour devenir « le chef du cercle des *shaiḫs* turcs » (*sar-i silsila-i mashā'ikh-i turk*) dont les plus grands se rattachent à lui (42).

Aḥmad Yasawī est un des premiers poètes turcs ; les écrits de sa congrégation emploient cette langue dès le début (43). La plus ancienne littérature naqshbandie est par contre en persan, et cette langue fut employée par les membres de l'ordre jusqu'à ces derniers temps à Bukhārā (44). Dans la biographie de Bahā' al-Dīn on mentionne parfois le fait que quelqu'un lui adresse la parole en turc (45), le fait paraît digne d'être mentionné, donc exceptionnel. On ne dit jamais que quelqu'un l'aborde en persan, cela doit être normal. On dit aussi qu'un jour, des présents lui posaient des questions en persan en arabe et en turc ; il leur répondait dans la même langue (46). Il y a surtout le fait que les adhérents du maître se recrutent dans des milieux sociaux bien déterminés. Sa vie se passe à Bukhārā et dans ses environs, parmi des commerçants ; le bazar de Bukhārā est souvent mentionné, et tel de ses adeptes

(40) A l'époque de Yūsuf Hamadānī, Samarcande était loin d'être une ville turque.

(41) Cf. sur la différence sur ce point entre les Naqshbandis et Ni'matullāh, Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kirmāni*, Introduction, p. 14. — V. aussi plus bas.

(42) *Rashaḥāt*, p. 8-9. — L'opposition est soulignée par Khazīnī qui, à plusieurs reprises, souligne le caractère turc d'Almad Yasawī. — V. aussi Köprülü, *İslām Ansiklopedisi*, 1. 213 : les Timourides, chez qui les *shaiḫ* naqshbandī iraniens jouissent d'une haute estime, ont un culte pour le maître turc Yesawī. En général, M. Köprülü considère le naqshbandisme comme l'expression de la culture sunnite iranienne.

(43) Mais il est vrai que son Divan est peut-être apocryphe.

(44) V. p. ex. la *Tuḥfatu 'l-zā'irīn* mentionnée plus haut ; les *Maqāmāt* de Naqshband publiés en 1238 h. q. à Kālābād ; etc.

(45) V. p. ex. le récit cité plus bas p. 37.

(46) Le récit se trouve vers la fin de l'écrit.

y a sa boutique. Or, les milieux urbains sont restés le plus longtemps tadjiks (47), et à l'époque timouride ils devaient être encore beaucoup moins turquisés que plus tard.

Il faut d'ailleurs se garder de porter ici des jugements trop tranchés ; tout est en nuances. Le développement est continu, le changement lent à se produire. Les Samanides furent la dernière dynastie aryenne qui ait régné sur Bukhārā (48), mais le persan était langue officielle du pays jusqu'en 1918 où il dut céder la place à l'uzbek.

Au fond, la situation linguistique et les rapports ethniques à Bukhārā à l'époque de Naqshband ne devaient pas différer sensiblement de ceux que nous connaissons de nos jours dans une ville comme Qazvīn : les deux langues coexistent, aussi bien dans la ville elle-même que dans les campagnes environnantes ; Téhéran, d'un côté, où il n'y a qu'une minorité turque relativement faible, constituée par des Azéris attirés par la capitale, et Tabriz, de l'autre, qui est presque entièrement turque, offrent des points de comparaison beaucoup moins favorables.

Car, par ailleurs, des rapports entre Bahā' al-dīn et des derviches turcs, expressément désignés comme tels, ne sont pas niables (49). Un d'eux, Khalīl

(47) Comp. p. ex. ce que dit à ce sujet Hannes Sköld, *Materialien zu den iranischen Pamirsprachen*, Introduction, p. 8. et n. 1.

(48) Comp. Barthold-Gibb, *Turkestan*, 268.

(49) C'est sur ces rapports qu'insistent aussi bien M. Gordlevskij, *Baxauddin Nakshband Buzarskij*, *Sbornik Oldenburg*, 147-169, que M. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvi'lar*, 124. A part la rencontre avec le derviche Khalīl qui, d'une certaine façon, décide de sa vocation, il y a la tradition selon laquelle, après avoir achevé son apprentissage auprès de Kulāl, Bahā' al-Dīn va servir tout d'abord, pendant huit ans, le Mawlānā Ārif Dikkrānī (identique à l'« ami de Dieu » anonyme dont parlent les deux versions de l'*Anīsu 'l-ḫālibīn* ?) ensuite Quṭṭām Shaikh, derviche turc de l'ordre d'Ahmad Yasawī. Les deux épisodes ne se trouvent pas dans la version longue de l'*Anīsu 'l-ḫālibīn*. La version brève les rapporte non au début, mais vers la fin de l'ouvrage : ce n'est pas leur place logique. Il faut attendre les *Maqāmāt* lithographiées pour les trouver à la fin de la première partie de l'ouvrage, parmi les récits consacrés à l'apprentissage de Bahā' al-Dīn. L'insertion ici paraît secondaire. Il s'agit soit d'une tradition différente de celle suivie par Ṣalāh Bukhārī, soit d'une tradition plus récente. Il est difficile de trancher la question ; personnellement, la première éventualité me paraît plus probable. Toute conclusion définitive serait pourtant prématurée. En tout cas, la version brève de l'*Anīsu 'l-ḫālibīn* est plus récente que la version longue, mais pas de beaucoup. Le ms. le plus ancien de cette dernière, appartenant à l'Université d'Istanbul, est de 831 h., celui de la version brève, aujourd'hui à Bankipore, de 856 h. Ce dernier a été copié par Jāmī, ainsi que l'indique le colophon : ... *bi-yadi 'abdi 'l-ḫāqiri 'Abdi 'l-raḥmāni 'l-jāmi*. C'est sans doute sur ce ms. qu'a été copié un des mss. de l'Académie de Tashkent ; peut-être aussi le ms. F 731 de l'Université d'Istanbul. En effet, la version brève est ici suivie de quelques fragments attribués à Sa'd al-Dīn Kāshghari désigné comme *ḥaḍrat-i makhḍūm* : le copiste (ou le compilateur) de l'ouvrage a dû faire partie du cercle des disciples de Sa'd al-Dīn, ce qui est bien le cas de Jāmī. Il paraît tout de même prématuré de dire que cette version brève a été compilée par Jāmī ainsi que le fait l'auteur du catalogue de Bankipore.

En tout cas, cette version brève diffère considérablement de la version longue et mérite d'être éditée

Ātā, joue même un certain rôle dans son initiation (50). Le jeune homme l'aperçoit en songe et le raconte à sa grand'mère. Elle lui explique que son rêve signifie qu'il lui viendra du bien des shaikhs turcs (51).

Il n'en reste pas moins que la distinction entre les Naqshbandis et les Yasawis correspond d'une certaine façon à une différence ethnique. Et c'est aux Yasawis que se rattachent, au moins en théorie, les Bektashis (52). Leur fondateur présumé, Hājī Bektash, passe pour avoir été disciple d'un Yasawī, Lokman Perende (53); et c'est du Khorasan qu'il serait venu en Anatolie (54).

Assurément, Hājī Bektash ne veut pas encore dire Bektashi; et la *ṭarīqa* ne sera organisée que bien après sa mort. Il n'en reste pas moins que l'*isnād* bukhariote de Hājī Bektash fut l'un de ceux acceptés par les Babaïs et que les Bektashis devaient les suivre ici. Avec les Naqshbandis, ils partagent aussi bien l'*isnād* bakīṭ que l'allégeance à Yūsuf Hamadānī et, surtout, l'absence de séances du *dhikr* (55). Malgré toutes les divergences de doctrine et de pratique, une certaine attitude spirituelle commune apparaît ici au point de départ.

à part. Des expressions comme *Khwāja-i buzurg* pour désigner Bahā' al-Dīn étrangères à la version longue, mais courantes dans la littérature naqshbandie plus récente, indiquent d'ailleurs une date plus récente de la version brève.

Pour ce qui est des *Maqāmāt* de Naqshband lithographiées à Kāḫābād en 1328 h., nous croyons toujours qu'il s'agit d'un extrait de l'histoire de l'ordre naqshbandī de Muḥammad Bāqir b. Muḥammad 'Alī (Éthé 636; Semenov p. 317). La date de sa composition ne peut en aucun cas être 804 h., ainsi que le prétend le compilateur dans son introduction (p. 2). On y trouve au moins une allusion à 'Ubaidallāh Aḥrār né cette même année 804 : *wa dar maqāmāt-i ḥadrat-i Khwāja 'Ubaidallāh Aḥrār...* (p. 48). La compilation de l'ouvrage paraît ainsi postérieure à la mort de ce dernier. Tel qu'il se présente, il emprunte généreusement aux deux versions de l'*Anisū 'l-ḫalībīn*, mais aussi à des écrits naqshbandis plus récents. Les mss. décrits par Semenov ne sont pas beaucoup plus anciens que la lithographie. Il faut y ajouter — peut-être — le ms. 1110 de la bibliothèque Raḫīd Ef. de Kayseri décrit par M. Zeki Validi Togan, *İslām Teḫkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2, 1956-1957, 72 s., de date inconnue.

(50) V. plus bas p. 37.

(51) Ib.

(52) Cf. *Manāḫib-i Hācī Bektaş-i Veli*, éd. Abdūlbāki Gölpinarlı, Istanbul, 1958, p. 5 ss., 14 ss. — Cette tradition a été différemment appréciée. La position ultra-critique de Jacob, *Beiträge zur Geschichte des Bektaschi-Ordens*, semble être partagée par M. Abdūlbāki Gölpinarlı, *Manāḫib...*, 101-105; le même auteur croit que Yasawī n'a pas exercé d'influence notable sur la poésie des Turcs d'Anatolie, v. *Yunus Emre. Hayati*, p. 100. — M. Köprülü, par contre, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 56 ss., 124 ss.; *Les Origines du Bektashisme*; *Les Origines de l'Empire Ottoman*, 118 ss.; *İslām Ansiklopedisi*, II, 461-464, admet au moins une influence indirecte: le bektashisme s'est développé dans un milieu bābāī où les disciples de Yasawī jouaient un grand rôle. C'est également la position de M. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 50 ss.

(53) *Manāḫib*, 5 ss.

(54) Ib., 20 ss.

(55) Dans les sources postérieures cela est mis en rapport avec l'*isnād* bakri, v. p. ex. Ishāq Efendi, *Kāḫīf ül-esrār*, p. 22 s.

La tradition d'une origine commune persista pendant longtemps. Au temps de la persécution des janissaires elle eut même des conséquences pratiques : tandis que les Bektashis étaient persécutés, leurs cloîtres — au moins les moins importants parmi eux (56) — furent donnés à des Naqshbandis, jugés représentants plus orthodoxes de la même *ṭarīqa* des Khwājagān (57). C'est de cette époque également que datait la présence d'un *shaiḫ* naqshi dans la mosquée se trouvant à côté du cloître central de l'ordre (58). D'autre part, des Bektashis sont restés dans leurs tekkes après avoir obtenu une *ijāza* naqshie (59). C'est de cette époque que daterait une certaine contamination des Naqshbandis par des idées extrémistes.

Auparavant déjà, des groupes de type *qalandarī*, tels les Bayramīya-Malāmātiya se réclamaient des Naqshbandīya (60) ; et l'auteur des *Tarā'iq al-ḥaqā'iq* (61) distingue parmi ces derniers trois groupes. Le premier est formé par des *qalandar* qui se suivent pas la loi et mènent un train de vie errant. Les vrais Naqshbandis, par contre, sont des sunnites qui observent méticuleusement les prescriptions de la *sharī'a*. Un troisième groupe, enfin, serait constitué par des Naqshbandis shi'ites dont l'auteur affirme avoir rencontré deux dans sa vie ; il n'est pourtant pas convaincu de la vérité de ce qu'ils lui ont dit. Seule une enquête approfondie sur le terrain, en des pays où les Naqshbandis sont nombreux, comme le Kurdistan iranien ou iraqien, pourrait nous éclairer sur ce point précis ; et cette enquête s'avère comme une des lignes de recherches possibles. Selon M. Edmonds, dans le Kurdistan iraqien, les Naqshis seraient plus portés vers l'extrémisme que les Qādiris ; mais le même auteur affirme que dans le Sud, tout au moins, les premiers sont appelés de préférence *sofi*, et les second *dervish*, ce qui fournirait une indication dans le sens contraire (62). Selon des renseignements recueillis à Téhéran, les Naqshbandis des environs de Māhābād observeraient strictement la *sharī'a* (tout en pratiquant un ascétisme rigoureux) et seraient versés dans les sciences islamiques, tandis que les Qādiris représenteraient un type de derviches plus populaire, se produisant dans les foires comme avaleurs de sabres, etc.

(56) Cf. Jacob, *Beiträge*, 46.

(57) Comp. ici Gölpınarlı, *Mevlânâdan sonra Mevlevîlik*, 32.

(58) Cf. Birge, *The Bektashi Order*, 78.

(59) Gölpınarlı, o. c., 321.

(60) Sur les Bayramīya-Malāmātiya, v. notamment Abdūlbāki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 34 ss., 153 ss., 206, etc.

(61) Vol. 2, 159.

(62) *Kurds Turks and Arabs*, 63.

Quoi qu'il en soit, l'existence des *qalandar* naqshis est attestée pour l'Inde ; d'après les documents que nous avons pu voir (63), ces *qalandar* gardent mieux les quatre variantes de l'*isnād* naqshbandi de l'époque timouride que les représentants de l'école *mujaddidī* qui ne se souviennent plus que de leur *isnād* bakrī (64).

Revenons-en maintenant aux rapports entre les Naqshis et les Bektashis. Nous avons devant nos yeux un ouvrage qui vient de paraître, l'hiver dernier, à Téhéran ; ouvrage sans prétention scientifique, avec le seul souci d'apologétique, dédié en entier à la polémique contre les soufis (65), à qui on assimile, d'ailleurs, les ismaéliens (66) et les *bahā'ī* (67). Hallāj, Bistāmī et Ibn 'Arabī (68) y sont attaqués en bonne place ; on reproche aux soufis aussi bien la doctrine de la *waḥdat al-wujūd* que des doctrines christianisantes (69) ; 'Alā' al-dawla Simnānī, avec son *takfīr* d'Ibn 'Arabī s'en tire encore le mieux parmi les grands maîtres du passé.

Le reproche cependant qui vient le plus souvent est le sunnisme de la plupart des grands *shaikh* connus : et comment les soufis qui se prétendent imamites peuvent-ils se réclamer d'un *isnād* initiatique où figurent des sunnites notoires ? (70). Car non seulement la plupart de précurseurs lointains de Shāh Ni'matullāh Walī étaient des sunnites, mais même son maître direct, 'Abdullāh Yāfi'ī (71). La même chose vaut également pour Najm al-Dīn Kubrā et les Dhahabī qui se réclament de lui (72). Cet anti-sunnisme de l'auteur ne l'empêche d'ailleurs nullement d'emprunter parfois des arguments à des 'ulamā sunnites ; et il enregistre avec satisfaction, dans un chapitre spécial, les condamnations que Hallāj a encourues de leur part (73).

On y trouve entre autres le chapitre suivant (74) :

(63) *Mal'ūzāt-i Naqshbandīya : Ḥālāt-i haḍrat-i Bābā Shāh Musāfir Ṣāhib*, Hayderabad, 1358 h. q1, v. notamment pp. 11 ss.

(64) Cette affirmation de l'auteur des *Ṭarā'iq al-haqā'iq*, 2.6, doit cependant être nuancée. Chez les *mujaddidī*, l'*isnād* bakri occupe bien la première place, mais est rarement cité seul.

(65) Āqā-i Āqā Shaiḥ Dhabihullāh Mahālati, *Kashf al-ishtibāh dar kajravī-i aṣḥāb-i khānqāh*, Téhéran 1377 h. q.

(66) 268-274.

(67) 256 ss.

(68) 32-53, 83-94, 118-133, et passim.

(69) 132 s., argument classique employé aussi bien contre l'incarnationnisme de Hallāj que contre le monisme d'Ibn 'Arabī, v. plus bas.

(70) P. 200, et passim.

(71) p. 116, 136 ss.

(72) 209.

(73) *Takfīr-i 'ulamā-i sunnat az Hallāj*, p. 47-53.

(74) 215.

« 53. Sayyid Muhammad Ridawi Naqshband.

Muhammad-i Naqshband-i Bukhāri fait partie de la même *silsila* (75); et c'est à lui qu'aboutit la *silsila* des Bektashīya. Tout le monde est d'accord que Hāji Bektash fait partie des soufis sunnites, point n'est besoin de s'étendre à ce sujet. Les Bektashīya étaient répandus surtout dans l'Inde et dans l'Iraq arabe. Certains affirment que c'est précisément ce Sayyid Muhammad Ridawi qui est connu sous le nom de Hāji Bektash.

Autrefois j'ai rencontré un groupe de Bektashīya à Najaf-i Ashraf; c'étaient des sunnites fanatiques. Ils avaient leur *khānqāh* à l'ouest du Palais pur de Najaf-i Ashraf, connu sous le nom de Bektashīya. En fin de journée, les fonctionnaires ottomans, en chapeaux rouges, ainsi que leurs juges, s'y rassemblaient; et peu de pèlerins passaient de ce côté. La mosquée qui se trouve sous la coupole, au-dessus du tombeau du Vénérable Amīr, était entre leurs mains et leur servait de lieu de prière du vendredi, jusqu'au jour où la domination ottomane sur l'Iraq s'effondra. Tous ces établissements tombèrent alors aux mains des shī'ites et la *silsila* naqshbandie cessa d'exister en Iraq. Hāji Bektash est mort en 738. »

La confusion entre les deux congrégations est ici totale. Non seulement leurs noms paraissent interchangeable, mais encore leurs deux fondateurs se trouvent confondus. Cette confusion est sans doute due ici aux événements consécutifs à la dissolution des janissaires et ne prouve rien pour l'époque ancienne; elle n'en est pas moins digne d'être soulignée.

\* \* \*

Le récit sur la vision de Bahā' al-Dīn Naqshband au tombeau de Mazdākhān présente son affiliation mystique de deux façons différentes: matériellement, il est disciple du Sayyid Amīr Kulāl; mais, en esprit, il reçoit son initiation directement d'Abd al-Khāliq. Bien que l'*isnād* du premier remonte au second, il s'agit ici, dans la conscience des adeptes, de deux chaînes initiatiques indépendantes (76). Historiquement cela signifie que l'enseignement de Bahā' al-Dīn ne continue pas purement et simplement celui de Kulāl, mais s'en distingue par certaines particularités.

Le biographe de Naqshband présente cependant son affiliation à Yūsuf Hamadānī encore d'autres façons.

Lorsque trois jours s'étaient passés depuis la naissance du mystique,

(75) C.-à-d. celle qui aboutit à Ma'rūf al-Karkhī.

(76) Cf. Version longue, § 72: ...*Hadrat-i Ħwāja-i mā qaddasa 'Ulāhu rūḥahu dar tariqat-i nazar gabūl ba-farḡandī az shaikh-i tariqat Khwāja Muḥammad Bābā-i Sammāsi ast... wa nisbat-i irādāt wa suḥbat wa-ta'allum-i ādāb-i sulūk wa talqīn-i dhikr Khwāja-i mā-rā ba-khidmat-i Sayyid Amīr Kulāl ast... ammā nisbat-i tarbiyat-i hadrat-i Khwāja-i mā-qaddasa 'Ulāhu rūḥahu dar sulūk ba-ḥaqīqat az rūkhānīyat-i Khwāja 'Abd al-Khāliq-i Ghujdawānī ast...*

Khwāja Muḥammad Bābā Sammāsī vint, entouré de ses disciples, à Qaṣr-i Hinduwān. Le père de Bahā' al-Dīn, très attaché à la personne de Sammāsī, lui apporta l'enfant. Le Khwāja le prit, dans ses bras, déclara qu'il l'avait accepté comme enfant et rappela à ses disciples que plusieurs fois, en passant à cet endroit, il leur fit observer qu'un parfum sortait du sol ; la dernière fois le parfum était plus fort : c'est qu'un homme y était né. L'homme en question est l'enfant qu'il tient dans ses bras, il sera un grand chef. Une autre fois, avant même la naissance de Bahā' al-Dīn, Muḥammad Bābā prédit que le village de Qaṣr-i Hinduwān deviendrait vite Qaṣr-i 'Ārifān (77).

Pratiquement, c'est à l'âge de dix-huit ans que Bahā' al-Dīn est envoyé par son père chez Muḥammad Bābā à Sammās et sert son maître avec une ferveur et un dévouement si grands que ce dernier doit tempérer son ardeur (78).

Après la mort de Sammāsī, Naqshband est amené par son grand-père, qui veut le marier, à Samarqand et présenté à plusieurs derviches qui le bénissent. Revenu à Bukhārā, il se trouve possesseur du chapeau de 'Azī-zān, tandis que Sayyid Amīr Kulāl, fidèle à l'engagement qu'il a pris envers son maître, complète son éducation (79).

Les personnages cités jusqu'ici font tous partie du cercle des disciples de Ghujdawānī ; mais le récit suivant, cité par M. Koprülü (80) — mais non par M. Gordlevskij (81) — nous montre l'adolescent en rapport également avec les représentants de l'autre branche des disciples de Yūsuf Hamadānī :

« On rapporte sur notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il racontait : Vers le même temps j'ai vu en rêve que le Vénérable Hakīm Atā — que Dieu sanctifie son âme ! — qui était du nombre des grands *shaiḫh* turcs, me confiait à un derviche. Réveillé, j'ai retenu le visage de ce derviche en mémoire. J'avais une grand-mère pieuse à qui j'ai confié ce songe. Elle me dit : « Mon enfant, du bien te viendra des *shaiḫh* turcs ». Tout le temps je cherchais à rencontrer ce derviche. Un jour je l'ai rencontré au bazar de Bukhārā. Je l'ai reconnu. Son nom était Khalīl. Mis à ce moment je ne réussis pas à lui parler. Lorsque, effrayé, je revins à la maison et que le soir arriva, on vint me chercher pour me dire que le derviche Khalīl voulait me voir. Je me rendis rapidement chez lui avec impatience. Admis devant lui, je voulus lui raconter mon songe. Il me dit en turc : « Ce que tu penses, nous le savons, point n'est besoin de nous le raconter ». Je n'en

(77) Version longue § 28 ; abrégé § 11.

(78) Version longue § 28 ; abrégé § 12.

(79) Version longue § 29 ; abrégé § 14 s.

(80) *Türk edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 124.

(81) *Baxaüddin Naqshband Buzarskij*, 160 ss..

revins pas et éprouvai une grande sympathie pour lui ; et j'ai pu observer, en le fréquentant, des choses étonnantes. Il se fit qu'au bout d'un certain temps, il parvint à s'emparer du pouvoir sur le pays de Transoxiane. On l'appelait Sultan Khalīl et par l'œuvre de ses contemporains la royauté lui revint. Il fallait le servir et peiner pour lui. Sous son règne, il fut possible d'observer de grandes actions, et ma sympathie envers lui augmenta encore. Il me témoigna beaucoup de faveurs ; et, de gré ou de force, il m'apprit les coutumes du service ; le profit en fut grand pour moi. Le fait d'avoir appris ces coutumes me servit dans la voie. Je suis resté ainsi six ans à son service : en public j'exécutais ses ordres, dans l'intimité j'étais son confident. Je l'avais fréquenté pendant six ans qui ont précédé son arrivée au pouvoir. Souvent, parmi les familiers de sa cour il disait : « Tous ceux qui me servent pour plaire à Dieu Très Haut deviendront grands parmi les hommes ». Je comprenais à qui et à quoi se rapportait l'allusion ; et il pensait qu'il ne fallait pas exalter et magnifier les princes pour leur brillant et leur puissance apparents, mais parce que le Noble par excellence — que son royaume soit puissant ! — les a faits manifestation de sa propre puissance et de sa propre grandeur. Lorsque, plus tard, son empire s'effondra, et que, dans un instant, son royaume, ses serviteurs et ses courtisans se dissipèrent, et que tout ce monde et les affaires de ce monde devinrent sans attrait pour mon cœur, je revins à Bukhārā et m'établis à Rēwartūn, un des villages de Bukhārā (82). »

Ḥakīm Atā que Bahā' al-Dīn voit en rêve est, selon les *Rashaḥāt* (83), le quatrième successeur d'Aḥmad Yasawi ; Khalīl à qui le jeune homme se trouve confié est également turc : et c'est de cette façon que se trouvent établis les rapports avec l'autre branche de la même congrégation dont il n'adoptera cependant pas les usages.

L'image que donnent ces différentes traditions est claire : le milieu où le jeune Bahā'al-Dīn vit et où il achève sa formation est un milieu où restent vivantes les traditions de Yūsuf Hamadānī et de ses disciples. Son père est lié à Sammāsī, et c'est auprès de lui et de ses élèves qu'il commence son apprentissage. Des vicissitudes du destin l'amènent au contact d'un Yasawī ; mais tout profitable que fût ce contact pour lui, il faillit interrompre sa carrière mystique ; et, en effet, celle-ci ne commencera vraiment qu'après la chute de sultan Khalīl.

\*  
\* \* \*

L'expérience de vie publique tentée par Bahā' al-Dīn auprès du sultan Khalīl s'est ainsi soldée par un échec ; et cet échec le détourne définitivement

(82) Version longue § 30 ; abrégé § 16.

(83) P. 10 ; sur *Ḥakīm Atā* v. Barthold, *Encyclopédie de l'Islam*, 2.239 ; Rahmeti Arat, *Islām Ansiklopedisi*, 4, 101-103.

de la vie de ce monde et le pousse à s'engager résolument dans la voie mystique.

Il commence à fréquenter un homme envers qui il éprouva une certaine attirance et à parler avec lui. Un jour, tout d'un coup, une voix lui dit : « Le temps est arrivé pour toi de te tourner vers notre Majesté » (84). Bouleversé, il sort de la maison où il se trouve, prend un bain dans le ruisseau qui coule à côté et accomplit une prière de deux *rak'a* ; des années durant il n'arrivera à prier avec la même ferveur.

Le rite qu'il vient d'accomplir ainsi signifie le renouvellement de son adhésion à l'islam, sa conversion à l'islam véritable, sa mort à la vie profane et sa naissance à la vie mystique.

Bientôt, et après une nouvelle épreuve, il réussira à dire sa *tawba* ; il a ainsi la partie gagnée, mais montre encore parfois quelques faiblesses (85). La vision au tombeau de Mazdākhān, impliquant son adhésion définitive à la congrégation des Khwājagān et l'établissement des rapports avec Sayyid Amīr Kulāl, ont lieu peu après (86).

Rien désormais ne pourra le détourner ; des amis d'autrefois qu'il rencontre un jour l'invitent en vain à reprendre sa vie antérieure (87). Et quand, pendant six mois la grâce divine l'aura abandonné et quand il voudra, découragé, « revenir au service des choses créées », l'inscription sur la porte d'une mosquée invitant le passant à entrer et à ne pas se sentir étranger, lui fera retrouver son état d'âme antérieur (88).

Bahā' al-Dīn ne tarde pas maintenant à subir des états mystiques. Une nuit, au tombeau de Mazdākhān, son âme quitte son corps et est transportée jusqu'au quatrième ciel (89). Une autre nuit, il est à la mosquée de Rēwartūn, assis derrière une colonne, tourné vers la *qibla*. Il s'évanouit et éprouve une *fanā'* complète. On lui dit qu'il a atteint son but (90). Un jour il se trouve dans le jardin qui maintenant abrite son tombeau. Une inquiétude s'empare de lui, il s'assoit tourné vers la *qibla* : une *fanā'* complète s'ensuit, son esprit est transporté dans la *malakūt* des cieux et, sous la forme d'une étoile, se dissout dans l'océan des lumières infinies (91).

(84) Version longue § 31 ; abrégé § 17.

(85) Version longue § 33 ; abrégé § 19.

(86) Version longue § 34 ; abrégé § 20.

(87) Version longue § 64.

(88) Version longue § 65 ; abrégé § 55.

(89) Version longue § 36 ; abrégé § 22.

(90) Version longue § 37 ; abrégé § 23.

(91) Version longue § 38 ; abrégé § 24.

Ce que l'on rapporte sur ses débuts comprend quelques récits où la ferveur se mêle à une volonté d'ascèse, où aucun obstacle ne lui paraît assez fort pour l'arrêter. Un jour Kulāl trace une ligne devant ses disciples en leur disant de ne pas la dépasser ; tout le monde s'arrête, mais Bahā' al-Dīn passe outre, et en est loué par son maître : c'est que, dans la voie mystique, il doit toujours aller en avant (92). Ce récit a la valeur d'un symbole. Celle de la nuit passée devant la porte de son maître est voisine, mais une nuance *malāmatī* est décelable (93) :

« On rapporte de notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il racontait : Dans cet état de désir et d'obsession j'errais tout autour. Mes pieds furent blessés par des épines et des copeaux. J'avais sur moi un vieux costume en cuir. C'était l'hiver et il faisait très froid. Une nuit j'éprouvai le désir de parler au Sayyid Amīr Kulāl — miséricorde sur lui ! — Lorsque je suis arrivé chez lui, il était assis dans un coin, entouré de derviches. Son regard béni se posa sur moi ; il demanda qui j'étais. L'ayant appris, il ordonna de me chasser vite de sa maison. J'en sortis, il s'en fallut de peu que mon âme en fût excédée et qu'elle déchirât la bride de la soumission et du respect ; mais la grâce divine m'a aidé dans cette circonstance. J'ai dit : « Cette humiliation a lieu pour satisfaire le Puissant — que sa Parole soit exaltée ! — C'est bien cela, et il n'y a rien à faire ». J'ai posé ma tête sur le seuil de la puissance et dit : « Quoi qu'il arrive, je laisse ma tête sur ce seuil ». Il neigea un peu et il faisait très froid. Au lever du jour, le Révérend Sayyid Amīr Kulāl — que Dieu sanctifie son âme ! — sortit de sa maison et posa son noble pas sur ma tête. Il releva ma tête de son seuil, rentra chez lui et m'amena. Il dit : « Mon enfant, c'est à ta taille qu'on a cousu ce vêtement de bonheur ». Il retira de sa propre main bénie les épines et les copeaux de mon pied, lava mes blessures et me témoigna beaucoup d'amitié.

Le Khwāja 'Alā' al-Haqq wa 'l-Dīn — que Dieu parfume son lieu de repos — rapporta de notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — Quand il parlait de ses exercices ascétiques et de ses efforts, il mentionnait la paresse des postulants et finissait par dire : « Tous les matins quand je sors de la maison, je me dis que peut-être un postulant a posé sa tête sur mon seuil ; mais tout le monde est maître, il n'y a pas de novices. »

« Si l'on n'arrive pas jusqu'à l'Amī, La règle de l'amitié est de mourir en quête. »

L'attachement au maître et l'obéissance aveugle à lui fait partie de la discipline du novice ; Bahā' al-Dīn en donne des exemples éclatants. Ainsi, en allant chez Kulāl, il ne fait pas attention à Khidr qui l'aborde dans le désert : rien ne saurait le détourner de son but (94), et c'est uniquement par

(92) Version longue § 61 ; abrégé § 45.

(93) Version longue § 50 ; abrégé § 38.

(94) Version longue § 60 ; abrégé § 44.

son maître qu'un novice peut prétendre atteindre les plus hauts sommets de la vie mystique (95).

D'autres récits témoignent de la même volonté de persévérance du jeune mystique. Une nuit d'hiver, à Rewartūn, il a besoin d'accomplir un *ghusl*. Ne voulant pas déranger les autres, il sort et va à la recherche de l'eau. Il arrive ainsi jusqu'à Qaṣr-i 'Arifān où il trouve un bassin d'eau couvert de glace. Il la brise et prend le bain, pour revenir tout de suite à Rewartūn (96).

D'autres récits font état de son service dévoué à son maître et à d'autres derviches (97), mais sont peu significatifs. C'est surtout deux groupes de faits qui retiendront ici notre attention : tout d'abord ceux qui trahissent une tendance *malāmātī* ; la manière dont le jeune Bahā' al-Dīn imite les anciens maîtres du soufisme.

Le *malāmātī* se considère pire que toutes les créatures, et plus indigne qu'elles ; il ne fait pas montre de sa piété qui demeure connue de Dieu seul, mais étale ses turpitudes — vraies ou feintes — devant les hommes. Il provoque leur mépris qui lui est gage du respect divin, la puissance de le supporter lui prouve qu'il a dompté son âme (98).

Des tendances *malāmātīes* semblent avoir été répandues à Bukhārā avant le temps de Bahā' al-Dīn ; ainsi quand il exhorte un de ses disciples à nettoyer des latrines, il donne comme exemple non seulement lui-même qui l'a fait pour toutes les écoles de la ville, mais aussi un autre derviche qui s'est mis, en plus, le torchon sur la tête (99).

Il y a aussi le cas d'un savant qui, s'estimant indigne et craignant souiller par sa présence les séances de Bahā' al-Dīn, n'y venait que rarement. L'ayant appris, le maître l'amena dans la cour et lui montra son chien : « Voilà mon compagnon » (100).

C'est que Bahā' al-Dīn se considère moins qu'un chien.

« Le Khwāja 'Alā' al-Ḥaqq wa'l-Dīn — que Dieu éclaire son lieu de repos ! — rapporta sur notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il disait : Dans cette voie, le fait de se nier soi-même, de s'annihiler et de s'humilier (*nafy-i wujūd u nestī u kam dīdan*) est une affaire importante ; c'est le fondement même de la possibilité de prétendre réussir (*sar-rishṭa-i dawlat-i wuṣul ba-qabul*). C'est ainsi que je suis passé à travers toutes

(95) Version longue § 44 ; abrégé § 32.

(96) Version longue § 49.

(97) Version longue § 52 ss.

(98) ff. Affīfī, *al-malāmātīya wa'l-ṣūfiya wa ahl al-futuwwa*, passim.

(99) Version longue § 47 ; abrégé § 37.

(100) Version longue § 45 ; abrégé § 34.

les classes d'êtres et que j'ai apprécié toutes les particules. Et j'ai vu que toutes étaient, dans leur essence, meilleures que moi. Finalement j'en suis arrivé à traverser la classe des déchets, et trouvé partout du profit en eux, mais aucun profit en moi-même. J'en vins à ce déchet de chien, j'ai cru que je n'y trouverais aucun profit ; pendant un certain temps j'ai entretenu cette conviction dans mon âme ; mais j'ai fini par reconnaître qu'il y avait du profit également en lui :

*Je suis renseigné sur moi-même mieux que sur personne, je ne suis pas meilleur qu'un chien  
mais pire.*

*Tant que je regarde mon état, il ne vaut pas plus d'un grain, de la tête aux  
pieds (101). »*

C'est ainsi qu'il peut apprendre de n'importe qui, et n'importe quelle action humaine peut lui inspirer des pensées qui le mèneront vers Dieu :

« Le Khwāja 'Alā' al-Ḥaqq wa'l-Dīn — que Dieu parfume son lieu de repos ! — rapporta au sujet de notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il racontait : Au début de mon noviciat je passai, un jour, à côté de la maison de jeux ; j'y vis un groupe d'hommes occupés à jouer ; dans ce groupe, deux hommes étaient plongés entièrement dans leur passion. Un d'eux avait perdu, il avait joué tout son argent et tout son crédit. Malgré cela, sa passion et son ardeur augmentaient à chaque instant. Il disait à son ami qui avait gagné : « Mon cher, si tout est fini, je ne bouge pas d'ici ». J'ai vu son état, je fus étonné de sa passion et de son attachement à cette activité. Depuis ce jour, mon désir et mes efforts dans la Voie ont continué de progresser :

*Aussi longtemps que tu ne mets pas du feu dans tout ce que tu as,  
Jamais tu n'arriveras à ce que la réalité du temps t'apparaisse bien (102). »*

L'attitude qui est à la base de ces représentations est celle qu'engendre la conscience de l'absolue nullité de l'homme en face de Dieu : toutes les créatures sont nulles, mais aucune ne vaut mieux qu'une autre, le respect est dû à toutes. De là la solidarité universelle de toutes les créatures, l'amour porté aux animaux et le désir d'en apprendre. Des accents franciscains (103) font aussi leur apparition :

« On rapporte au sujet de notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il racontait : Au début de mes ravissements et de mon noviciat, j'ai rencontré un des amis de Dieu — que sa puissance s'exerce ! — qui m'ordonna de suivre les connaissances (?). Je dis : « J'espère en arriver à connaître la bénédiction du regard des Amis. » —

(101) Version longue § 43 ; abrégé § 33.

(102) Version longue § 57.

(103) A comparer ici ce que dit M. Adolphe Faure sur les franciscains, ces *malāmatis* chrétiens, *Mélanges Massignon*, 2, 129 ss.

Ce chéri, ami de Dieu, me demanda : « Comment considères-tu le fait de gagner ta subsistance ? » Je dis : « Si j'en trouve, je remercie Dieu, sinon, je patiente ». Ce chéri sourit et dit : « Cela est facile, mais tu dois amener ton âme à la contrition, afin que, si pendant une semaine tu ne trouves rien, elle ne se révolte pas ». Avec humilité, je lui ai demandé de m'aider. Il m'ordonna : « Sors dans le désert afin que les espoirs de ton âme se séparent entièrement de la créature. Continue ainsi pendant trois jours. Au lever du quatrième jour tu arriveras aux pieds d'une montagne. Un cavalier royal viendra à ta rencontre, assis sur une monture nue. Tu le salueras et continueras ton chemin. Quand tu te seras éloigné de trois pas de lui, il dira : « O jeune homme ! J'ai du pain, prends-en ! » Ne l'acceptes pas ». Suivant ces instructions je sortis alors dans le désert et poursuivis mon chemin de la sorte. Lorsque trois jours se furent passés, j'arrivai aux pieds d'une montagne ; le cavalier en question vint à ma rencontre, tel qu'il avait été décrit. Je le saluai et continuai mon chemin. Il m'offrit du pain, je ne l'acceptai pas.

Ce chéri m'ordonna également : « Il faut que tu te mettes à penser aux pauvres, aux faibles, aux malheureux, à ceux dont personne ne s'occupe, et à les servir ; et c'est ainsi que tu apprendras humilité et soumission ». D'après ces instructions, je me mis à pratiquer ce qui m'a été dit et ce fut pendant un certain temps la manière dont j'ai suivi la Voie.

Il m'ordonna alors : « Il faut que tu tiennes ferme à respecter et à servir les animaux et que tu les traites avec humilité ; car ils font également partie des créatures de Dieu Très-Haut et le Seigneur les a sous sa Providence. Si tu vois des plaies ou des blessures à leur peau ou à leurs côtes, soignes-les et occupe-toi de les guérir ! » Obéissant à cet ordre, je me mis à le faire, et suivis pendant un certain temps cette voie. Quand je rencontrai un animal sur mon chemin, je m'arrêtais, le laissais passer le premier et n'essayais pas de le devancer. La nuit, je frottai mon visage contre le sol, à l'endroit où les chevaux avaient laissé la trace de leurs fers. J'ai pratiqué cela pendant huit ans.

Il me dit encore : « Pour t'humilier, vas servir les chiens de cette cour, et suis-les ; tu finiras par arriver à un chien dont il te viendra du bonheur ». Je profitai de son conseil et les servis. Une nuit j'arrivai vers un chien ; je n'étais pas dans mon état normal ; accablé et humble j'abordai le chien tandis que des pleurs puissants me secouaient. A cet instant j'ai vu l'animal se coucher sur son dos par terre, tourner son visage vers le ciel, soulever ses quatre pattes tandis qu'on l'entendait pousser un cri triste et plaintif. Abattu et accablé, je tendis mes deux mains et disais : « Amīn ! » Finalement l'animal se tut et moi, je retrouvai mes esprits.

A la même époque, par un jour d'été, au mois de tammuz, je me promenais à Qaṣr-i 'Arifān. J'aperçus tout d'un coup l'animal que l'on appelle « adorateur du soleil ». Je l'ai vu plongé en extase devant la beauté du soleil. Son état m'inspira un immense désir et je pensai à lui demander d'intercéder pour moi. Je me mis debout avec respect, vénération et humilité et tendis mes deux mains. L'animal sortit de son extase, se coucha le dos par terre, tourna son visage vers le ciel et resta ainsi pendant un long moment. Cependant je disais : « Amīn ».

Il m'ordonna encore : « Il faut que tu te mettes au service des routes. Si dans les routes tu trouves quelque chose qui pourrait causer du scandale aux hommes, il faut que tu le caches devant leur regard afin que le tort n'en soit pas causé ». Je me mis à le faire, et sept années durant, mes manches et mon chapeau ne sont jamais restés libres de poussière,

Tout ce que m'ordonnait cet ami de Dieu, je l'exécutais fidèlement et observais le résultat de chaque action en moi ; je m'aperçus que je faisais de véritables progrès dans mon état (104). »

En ce qui concerne le respect des animaux et le désir d'en apprendre, on pourrait songer ici à un substrat bouddhique : nous sommes bien à Bukhārā ; et faut-il rappeler que le village natal de Bahā' al-Dīn s'appelait encore au moment de sa naissance Qaṣr-i Hinduwān ? M. Gordlevskij est allé jusqu'à supposer une origine bouddhique de la méthode naqshbandie du *dhikr* (105), tandis que M. Osman Yahya croit découvrir une influence hindoue chez Ḥakīm Tirmidhī (106). Tout cela devrait être élaboré et vérifié. En tout cas, et quoiqu'il en soit, ces éléments sont ici incorporés dans un contexte *malāmātī* bien précis. On ne respecte pas les animaux parce qu'on y voit des âmes humaines réincarnées, mais parce qu'on se sent plus indigne que la plus indigne des créatures et parce que l'on croit pouvoir en apprendre.

Le vrai *malāmātī* aspire sans doute à progresser dans la voie spirituelle, mais ne le montre pas aux autres ; son état est méprisé par les humains et il jouit d'une mauvaise réputation. Citons un verset caractéristique de cet état d'esprit que le jeune Naqshband se plaisait à répéter à l'époque où il commençait son apprentissage mystique :

*Moi et mon ami, nous craignons de jouir de mauvaise réputation,  
De quoi aurions nous peur maintenant que nous sommes devenus mal-famés ?*  
(107)

\* \* \*

Des tendances *malāmātīes* sont diffuses dans le mysticisme islamique dès le début (108) ; au quatrième siècle de l'hégire elles trouvent leur expression dans l'école de *Neshāpur*, autour d'Abū Ḥafṣ Ḥaddād et Ḥamdūn Qas-sār (109). Ce mouvement khorassanien des *malāmātīya* constitue une sorte de protestation contre la dégénérescence du soufisme bagdadien, qui com-

(104) Version longue § 48 ; abrégé § 36.

(105) *Baxarddin Naqshband Buzarskij*, 153.

(106) *Mélanges Massignon*, 3, 412.

(107) Abrégé § 153.

(108) Cf. Mejer, *Oriens*, 1, 1948.

(109) Cf. Abu 'l-Ḥa Afīfī, *Al-malāmātīya wa'l-ṣūfīya wa ahl al-futuwwa*. Le Caire, 1945, not. p. 27-47.

Cet ouvrage a été adapté en turc par Omer Rıza Doğrul sous le titre *İslâm tasavvufunda ilk melâmet* (Istanbul, 1950).

mence (110). Contrairement au soufi, le *malāmātī* ne fera pas montre de piété extérieure, ne se distinguera pas par des prières surérogatoires, ne participera pas aux séances du *dhikr* ou du *samā'*. Il gagnera sa vie, se mêlera aux autres dans les *sūq*. Il ne se distinguera pas du reste des humains, sinon en se montrant plus méprisable, mais son cœur sera avec Dieu. Méprisé par les hommes, il se tournera vers Dieu.

'Abd al-Raḥmān al-Sulamī considère les *malāmātīs* comme la classe la plus élevée des serviteurs de Dieu, au-dessus des '*ulamā'* et des soufis (111). Il est caractéristique que le bagdadien 'Umar al-Suhrawardī préférera, en revanche, les soufis aux *malāmātīs* (112). Ibn 'Arabi, d'autre part, acceptera en bloc, la distinction du Sulamī, tout en lui conférant une signification différente (113); car, à l'origine, le mouvement malamati n'a rien à voir avec la doctrine de l'unicité de l'être. Un peu plus tôt, Najm al-Dīn al-Kubrā, aura également accepté la distinction en dressant son schéma classique des trois voies menant à Dieu (114).

Pour Sulami déjà, les *malāmātīya* ne sont pas limités à l'école de Neshāpūr; à l'occasion il cite d'autres maîtres soufis, Sahl Tustarī, Yahyā b. Ma'ād al-Rāzī, etc. Mais c'est surtout cet autre maître du soufisme khorassanien, Bayāzīd Bistāmī qui apparaît fréquemment; et il est cité comme un des maîtres *malāmātīs* à qui sont attribuées des doctrines spécifiques de l'école en question (115).

(110) Comp. ici Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2<sup>e</sup> éd., p. 105 s. — Il est à noter que les reproches adressés aux soufis par les *malāmātīya* coïncident en grande partie avec ceux des polémistes hanbalites comme Ibn al-Jauzī, v. dernièrement Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baḥḥa*, Introduction, p. CXXIII, n. 303; traduction, p. 158 ss., 85 ss. du texte arabe.

Le *tawakkul* et *inkār al-kasb* que Ibn al-Jauzī reproche aux soufis (*Talbīs iblīs*, 175) sont également rejetés par les *malāmātīya* qui soutiennent la nécessité de gagner sa vie et la licéité du commerce (*R. al-malāmātīya* de Sulamī, éd. Afif, 94, 101); les abus du *dhikr* et du *samā'* dénoncés par le polémiste hanbalite (*Talbīs*, 229 ss.) le sont également par les *malāmātīya* (*R. al-malāmātīya*, 103 s.); contrairement aux soufis (*Talbīs*, 180 ss.) les *malāmātīya* n'adoptent pas de costume spécial (*R. al-malāmātīya*, 108, 113).

Ainsi que le souligne M. Afif, o. c. 22, ce n'est pas dans les milieux *malāmātī* qu'ont surgi les doctrines spéculatives comme celle de l'unicité de l'être. — L'orthodoxie constante des Naqšbandīya et leur résistance aux idées d'Ibn 'Arabi peuvent ainsi constituer un vieil héritage *malāmātī*.

(111) O. c. 86 et passim.

(112) Afif, o. c. 21-24; '*Awārif al-ma'ārif*, éd. Le Caire, 1939, 53-56 (pp. 158-171 de l'édition de *l'Iḥyā' ulūm al-Dīn* de Gazzālī de 1302 h. q.).

(113) *al-Futūḥāt al-makkīya*, v. 3, pp. 34-37 (édition du Caire); cf. Afif, o. c. p. 17 ss. Meier, *W. Z. K. M.*, 52, 1953, 127 ss.

(114) J'ai édité la version persane de son traité dans la revue persane *Farhang-i Irān zamīn*, 6, 1337, 38-66, et espère bientôt éditer l'original arabe. Les noms des trois classes sont ici *al-aḥyār*, *al-abrār* et *al-shuttār*.

(115) Afif, p. 33-34.

« On demanda à Abu Yazīd : « Quel est le signe le plus grand du gnostique ? » Il répondit : « Que tu le vois manger avec toi, boire avec toi, plaisanter avec toi, vendre et acheter avec toi — tandis que son cœur est dans le royaume du Saint (*malakut al-quds*). C'est cela le plus grand des signes (116). »

Cette attitude est restée celle des Naqshbandis. Un des onze principes de leur *ṭarīqa*, traditionnellement attribuée à 'Abd al-Khālīq Ghujduwānī, est « solitude dans la foule » (*khalwat dar anjaman*). Ce principe a des implications qui vont très loin. Voici comment Bahā' al-Dīn présente sa *ṭarīqa* au roi de Hérat :

« Le roi demanda : « Y a-t-il dans votre *ṭarīqa dhikr* public, *samā'* ou clausure (*khalwa*) ? » Le Khwāja dit : « Il n'y en a pas ». Le roi demanda : « En quoi consiste donc votre *ṭarīqa* ? » Le Khwāja dit : « La parole de la famille du Khwāja 'Abd al-Khālīq Ghujduwānī — que Dieu sanctifie leurs âmes ! — est : Solitude dans la foule (*khalwat dar anjaman*) ». Le roi demanda : « Qu'est-ce donc « solitude dans la foule » ? » — Le Khwāja dit : « Qu'on soit extérieurement avec la créature et intérieurement avec Dieu :

*« Intérieurement tourné vers le connu, extérieurement vers l'étranger  
une conduite aussi bonne est rare dans le monde. »*

Le roi dit : « Comment est-ce possible ? » — Le Khwāja répondit : « Dieu Très-Haut dit lui-même dans son Noble Livre : Les hommes que ni commerce ni troc ne détournent de commémorer Dieu (s. 24 v. 37) (117). »

Un trait caractéristique des *malāmatīya* survit ainsi chez les Naqshbandīya, le *dhikr* secret ; parfois, notamment dans des derniers siècles, le nom même de leur congrégation devient *khafiya*. Et, tandis que les Naqshbandis postérieurs tout au moins ont adopté les *khānqāh*, ils ne sont jamais allés jusqu'à organiser des séances de *samā'* (118).

(116) *R. al-malāmatīya*, 91 s.

(117) Version longue, § 78 ; cité par Jāmi, *Najāhāt*, éd. Téhéran, 386 ; Kāshifi, *Rashaḥāt*, p. 23.

(118) On trouve, parmi les conseils laissés par 'Abd al-Khālīq à ses disciples (transmis par les *Rashaḥāt*, p. 20) le passage suivant : ... « Ne construis pas de *khānqāh* ; ne t'assieds-toi dans les *khānqāh* ; ne fais pas beaucoup de *samā'*, parce que le *samā'* sème la discorde ; et que souvent le *samā'* tue le cœur ; mais ne nie pas le *samā'*, parce que nombreux sont ceux qui le pratiquent... » — On comparera directement ici la sentence attribuée à un *malāmatī* par Sulamī, p. 103-104 : « Nous n'abandonnons pas les séances de *samā'* parce que nous les blâmons ou rejetons (*karāhatan wa lā-inkāran*) mais de peur que ne soit révélé notre état que nous tenons secret ».

Les conseils qui précèdent interdisent de chercher la renommée (*shuhrat* ; cf. Sulamī, 103 : la renommée provoque une séparation avec les autres hommes, et c'est également la raison pour laquelle il est recommandé de se distinguer par quoi que ce soit d'eux), demandent de faire la prière avec les autres, défendent de vivre aux dépens des autres — tout cela se retrouve chez les *malāmatīya*. Et le conseil de ne pas fréquenter les soufis ignorants (*wa az ḡuṣṣiyān i jāhil parhīz*) peut être significatif dans ce contexte.

Je trouve, dans une petite brochure de propagande soufie, publiée le 15 décembre 1958 par le *shaykh*

L'attitude des *malāmatis* recelait plusieurs dangers évidents. Le premier en fut l'antinomianisme : on ne condamnait pas seulement la démonstration de piété, mais on refusait également d'accomplir ses actes ; autrement dit, on ne faisait pas seulement montre d'impiété, mais on abandonnait totalement les devoirs du culte.

A cela, le naqshbandisme a échappé. Ses adhérents suivaient scrupuleusement les prescriptions de la Loi et adhéraient à l'orthodoxie sunnite qu'ils ne jugeaient pas incompatible avec une vie mystique profonde. Ils ont en revanche succombé, ici et là, à un autre danger implicite dans les principes *malāmatis*.

Quand les anciens *malāmatis* allaient dans les *sūq*, ce n'était pas seulement pour se mêler à la foule, mais aussi pour gagner leur vie. Cela leur était recommandé, et ils étaient autorisés à faire du commerce. Le verset coranique cité par Naqshband indique qu'il en était de même pour lui et ses disciples.

Cette attitude explique l'accueil fait à la *ṭarīqa* par des milieux urbains ; et nous avons déjà mentionné le fait que plusieurs de ses adhérents semblent se recruter dans le bazar de Bukhārā. Mais si le commerce est considéré comme ne pouvant pas détourner de la vie mystique, des abus deviennent inévitables. Ce qui, à l'origine, était un pari héroïque : vivre dans le siècle tout en lui étant étranger, peut facilement servir de prétexte à une activité séculière drapée d'un manteau religieux. Il n'est pas permis de juger de ce qui se passe dans le cœur des hommes ; mais le principe *malāmātī* réaffirmé par Bahā' al-Dīn n'a-t-il pas servi de justification à la richesse fabuleuse d'un Ahrār, à la puissance des shaikh de Jūibār, à tant d'autres choses faites par tant d'autres *ishān* d'Asie Centrale (120) ?

Le problème se pose s'il y a une connexion historique entre les Naqshbandis et les anciens *malāmatis*. Il ne semble pas qu'il y ait eu des rapports directs avec l'école de Neshapūr proprement dite. Mais nous avons vu que Sulamī comptait Abu Yazīd Bistāmī parmi les maîtres des *malāmatis* ; et ici la filiation est facile à établir, car le maître de Bistām figure dans l'*isnād* naqshbandi.

Cent années plus tard, Abu 'l-Hasan Kharrāqānī se considérait comme

*shuyūh furuq al-ṣūfiya* d'Égypte, relevé comme marque distinctive de 'Abd al-Khāliq, considéré comme le fondateur des Naqshbandīya, le fait qu'il ait caché son état (*al-Taṣawwuf al-Islāmī*, p. 20 : *wa-kāna-rifcānu 'Ulāhi 'alāhi — yakhfā aḥwālahu, wa-yashṭaḡila bi-l-mujāhidāti wa'l-riyāqāti 'l-šāqqati wa taḥsīli 'al-'ulūmi 'l-ḡāhriyāti wa-'l-bāṣiniyāti, ḥattā yāra 'arīfa zamānīhi wa imāma 'ahdīhi*).

(119) Cf. plus haut, note 110, sur ce qu'il y est dit de la conformité de la réaction *malāmātī* contre le soufisme bagdadien aux principes de l'orthodoxie islamique.

(120) Cf. à ce sujet dernièrement Semenov, dans son introduction au volume 3 du catalogue des manuscrits orientaux de l'Académie de Tashkent, p. 8.

disciple spirituel de Bāyazīd (121) ; or Kharrāqānī est regardé par les Naqshbandis comme un des leurs (122). Nous arrivons ainsi dans le voisinage immédiat de Yūsuf Ḥamadānī : soit par 'Alī Farmādi (et Abū 'l-Qāsim Karrakānī (123)), soit par 'Abd allāh Anṣārī (124) ; celui-ci se rattache sûrement à Abu 'l-Ḥasan. Nous nous trouvons dans un milieu de stricte observance sunnite, ce qui permet de rendre compte de l'orthodoxie des Naqshbandis.

L'étude des éléments *malāmatis* dans le récit de l'apprentissage mystique du jeune Bahā' al-Dīn nous a permis ainsi de remonter un peu plus haut dans la préhistoire de la congrégation des Khwājagān : celle-ci continue les traditions du mysticisme khorassanien, à tendance *malāmātī*, mais strictement orthodoxe.

Le milieu khorassanien en question est pourtant encore autre chose : il est halladjien.

\*  
\* \*  
\*

C'est ici que nous devons considérer un autre groupe de faits rapportés sur la jeunesse de Bahā' al-Dīn, la manière dont il imite les anciens maîtres soufis.

Comme il se doit, cette imitation est tout d'abord celle du Prophète et de ses compagnons, ce qui constitue un autre témoignage de sa parfaite orthodoxie, mais n'est pas autrement caractéristique (125).

Plus significative est sa qualification de 'Uwaisi qui a ici une double implication ; tout d'abord en faisant allusion au fait que, tous comme 'Uwais al-Qarani, il avait reçu une instruction directe en esprit (en l'occurrence il s'agit de la vision de Ghujduwānī au tombeau de Mazdākhān ensuite du fait qu'il a acquis, au cours de son apprentissage, les mêmes degrés et les mêmes qualités que le célèbre compagnon du Prophète.

(121) Dernièrement Laugler de Beauceueil, *M. I. D. E. O.*, 4, 1957, 136 ss.

(122) Selon M. Massignon le groupe des mystiques qui s'est formé autour de Kharrāqānī a constitué le noyau primitif dont sont sortis les Naqshbandīya, *La Passion d'Al-Hallāj*, 466. — On trouve souvent, dans les mss. naqshbandis, des prières et des formules attribuées à Abu 'l-Ḥasan Kharrāqānī et à 'Abdallāh Anṣārī à côté de celles attribuées à Ghujduwānī ou à Bahā' al-Dīn.

(123) V. l'*isnād*.

(124) Yūsuf Ḥamadānī aurait même écrit un commentaire des *Manāzil al-sā'irīn* d'Anṣārī, mais le P. de Beauceueil doute fort que ce commentaire ait jamais existé, v. *Anṣārīyāt*, 1, vol. II, Introduction, p. 5 et n. 1. — Selon *Anīsu 'l-jālībīn*, en passant par Hérat, Bahā' al-Dīn s'arrête au cloître d'Anṣārī. Dans la *Rawḍatu 'l-aḥlīqīn*, composée à Hérat vers le milieu du x<sup>e</sup> siècle de l'hégire, Anṣārī, désigné comme *pīr-i Harāt Khwāja 'Abdullāh Anṣārī* est l'autorité principale pour les doctrines mystiques professées.

(125) Version longue § 35 ; abrégé § 21.

« On rapporte sur notre vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — Vers la fin de sa vie, il racontait ses débuts et relatait comment il s'adressait aux âmes bonnes des *shaikh* de la voie et des grands — que Dieu sanctifie leurs âmes ! — et quel était le résultat de son attention pour l'âme de chacun d'eux. Il disait : Quand je me tournais vers l'âme de 'Uwais Qaranī — Dieu soit content de lui ! — le résultat en fut la rupture complète et la séparation parfaite d'avec les désirs extérieurs et intérieurs. Toutes les fois que je me tournais vers l'âme du Khwāja Muḥammad 'Alī Ḥakīm Tirmidhī — que Dieu sanctifie leurs âmes ! — le résultat en était que je contemplais l'état exempt de tout attribut et dans cet état on n'apercevait aucun résultat ni action.

En sept cent quatre-vingt-neuf je me trouvais auprès de notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — Il dit : « Depuis vingt ans je suis la *tariqa* du Khwāja Muḥammad-i 'Alī Ḥakīm Tirmidhī — que Dieu sanctifie leurs âmes ! Il était sans attribut ; et si quelqu'un sait voir, je suis également, pendant ce temps, sans attribut.

Un homme pieux rapporta : Au temps de ses débuts, notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — s'adonnait à des exercices ascétiques très sévères. Parfois j'arrivais à lui parler. Une fois, par un matin d'hiver, quand il faisait très froid, il vint chez moi. On remarquait sur lui des traces laissées par ses exercices ascétiques, il se trouvait dans un état d'esseulement et de séparation complets. Il dit alors : « Pendant huit mois je m'étais tourné vers l'âme de 'Uwais Qaranī — que Dieu soit satisfait de lui ! — et j'éprouvai tous les attributs qu'il a éprouvés ; mais maintenant je me suis dépouillé de ses attributs (126). »

Le vrai mystique traverse les degrés de tous les grands maîtres du passé, mais ne s'y arrête pas. C'est un apprentissage nécessaire, mais le but n'est pas d'atteindre la position d'un *shaikh* déterminé mais de progresser toujours plus loin dans la voie. Tout cependant ne doit pas être imité chez les anciens soufis.

« Le Khwāja 'Alā' al-Ḥaqq wa'l-Dīn — que son lieu de repos soit parfumé ! — rapporte au sujet de notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il dit : On rapporte sur le prince des gnostiques Abū Yazīd Bistāmī — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il dit : Pendant ma progression j'ai traversé les attributs des Prophètes — paix sur eux ! — et suis arrivé au château de Muḥammad voulant éprouver sa qualité. Mais arrivé là, je ne fis pas l'insolent et, en prosternation et humilité, j'ai posé ma tête sur le seuil de sa puissance.

Un derviche rapporta : A Nasaf j'ai suivi notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — Il racontait des choses relatives à sa progression dans la voie, en mentionnant plusieurs grands *shaikhs*. Il dit : J'ai atteint le degré du sultan Abu Yazīd — que Dieu sanctifie son âme ! — je suis arrivé là où il est arrivé. J'ai atteint le degré du *shaikh* Junaid, celui du *shaikh* Shiblī, et celui du *shaikh* Manṣūr Ḥallāj ; je suis arrivé là où ils sont arrivés. Finalement j'ai atteint le château qui était le plus majestueux de tous ; J'ai su que c'était

le château de Muhammad. Je ne fis pas l'insolent et ne fis pas ce que le *shaiikh* Abu Yazīds a fait (127). »

Cette appropriation successive de degrés atteints par les grands maîtres du mysticisme constitue la contre-partie positive de l'appropriation des qualités d'êtres inférieurs dont il a été question plus haut. Le choix des maîtres dont on parle est significatif, deux des trois mystiques dont on parle un peu plus longuement sont des khorassaniens Abū Yazīd Bistāmī et Ḥakīm Tirmidhī. Nous avons déjà parlé du premier. Quant au second — dont on sait l'influence sur les *malāmatīya* (128) — il revient plusieurs fois dans l'*Anīsū 'l-īlībīn* : c'est entre autres, la principale autorité citée dans la première partie de l'ouvrage traitant du problème de la *walāya* (129).

\* \* \*

C'est dans ce contexte qu'est mentionné Manṣūr Ḥallāj :

« Le Khwāja 'Alā' al-Ḥaqq wa'l-Dīn — que Dieu parfume son lieu de repos ! — rapporta sur notre Vénérable Khwāja — que Dieu sanctifie son âme ! — qu'il disait : « Pendant que je traversais les étapes et les demeures, la qualité de Manṣūr Ḥallāj apparut deux fois en moi ; et le cri qu'il avait poussé, je faillis le pousser. Il y avait là Bukhārā un gibet, les deux fois je me rendis à ses pieds et dis : Ta place est au sommet de ce gibet. Avec la grâce de Dieu j'ai traversé ce degré ».

On rapporte du Vénérable 'Azīzān — miséricorde et clémence sur lui ! — Au temps où il traitait avec compassion la rupture d'habitudes d'un derviche qu'il formait, et que, par sa compassion parfaite, le sortit des difficultés de l'être et empêcha la manifestation de cet état en lui, il dit : « Si sur toute la surface de la terre il y avait eu un seul des descendants du Khwāja 'Abd al-Khālīq — que Dieu sanctifie leurs âmes ! — jamais Manṣūr n'aurait été exposé au gibet (130). »

Le récit sur 'Azīzān permet de situer la représentation en question dans son cadre idéologique : celui du mysticisme orthodoxe, opposé à l'incarnationisme de Ḥallāj comme à la doctrine de l'unicité de l'être d'Ibn 'Arabī. L'état dans lequel Ḥallāj fut amené à s'exclamer « Anā l-Ḥaqq » est considéré ici comme passager ; il faut le dépasser pour progresser dans la voie mystique, et l'aide d'un bon maître est indispensable pour arracher le pos-

(127) Version longue § 58 s. ; abrégé § 57.

(128) Sur l'influence de Tirmidhī et de son disciple Abū Bakr al-Warrāq sur les *malāmatīya*, Massignon, *Essai*, 294 ; cet Abū Bakr al-Warrāq est également cité fréquemment par les Naqshbandis.

(129) Version longue § 8, 12 (où est cité le livre *Navādir al-uṣūl*), 20 (id.), 21 (*Khatam al-wilāya*).

(130) Version longue § 66 s. ; abrégé § 43.

tulant à ses illusions. L'argument est classique, la prétention de Hallāj (et de Bistāmi) est souvent comparée aux affirmations de la divinité du Christ par les chrétiens. Sous cette forme, le raisonnement est très répandu, il revient chez Ghazzālī (131), chez 'Alā' al-Dawla Simnānī (132), mais aussi chez des ennemis déclarés des soufis comme Ibn Taimīya (133). Or, les Naqshbandis resteront toujours opposés (malgré Jāmī) aux doctrines d'Ibn 'Arabī; et avec Imām -i Rabbānī, mujaddid-i alf-i Thānī, Aḥmad Fārūqī Sarhindī, la doctrine simnānienne, transformée, deviendra la doctrine officielle de l'ordre.

Mais cela ne représente qu'un côté du problème. La manière dont est mentionné la gibet de Manṣūr nous permet de tirer certaines conclusions d'ordre historique et de revenir ainsi à notre point de départ.

C'est au moment où il atteint le degré atteint par Ḥallāj que Bahā' al-Dīn se rend au pied d'un gibet (134). Il est tentant de voir ici un gibet initiatique, comparable au Dārē Manṣūr des bektashis. Si tel est le cas, ce dernier remonte bien à Yūsūf Hamadānī, ainsi que l'a soupçonné M. Massignon (135); et c'est là une nouvelle preuve de la connexion des deux congrégations.

Structurellement, la place du meīdan hallajien est analogue ici et là. Chez les Bektashis aussi le fait d'être placé au Dār équivaut à l'acquisition d'un certain degré mystique. On n'a qu'à rappeler ici le rituel d'initiation bektashi traduit par M. Birge dans son ouvrage consacré à cette congrégation. Le postulant se place tout d'abord au *post* d'Aḥmad Mukhtār; tous ceux qui aspirent à atteindre la Vérité doivent passer par là; il passe au *post* de 'Alī: c'est la première porte menant à la *sharī'at*, la *tarīqat*, la *ma'rifat* et la *ḥaqīqat*; on passe ensuite au *post* du Khrāsān et au Qānūn çirāgi. La

(131) V. F. Jabre, *La notion de la Ma'rifa chez Gazālī*, 66-71.

(132) Analysé d'une façon pénétrante par M. Corbin, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, *Eranos Jahrbuch* 26, not. 145 ss.; avec un approfondissement psychologique remarquable. — L'attitude peut remonter, chez les Naqshbandis, à Yūsūf Hamadānī, cf. la citation suivante transmise par Majd al-Dīn Baghdādī, *Tuḥfat al-barava* (je cite d'après le ms du Parlement de Téhéran): « Ainsi qu'il fut rapporté sur le shaikh Abū Ya'qūb Yūsuf al-Hamadānī — que Dieu sanctifie son âme — Il dit: 'Si Manṣūr avait connu la vérité de la gnose (*ḥaqqa 'l-ma'rifati*), sa parole aurait été: Je suis la poussière (*anā 'l-turāb*), au lieu de: Je suis la Vérité (*anā 'l-ḥaqq*). »

(133) *Al-radd al-aqrām 'ala mā fī Kitābi Fuṣuṣ al-ḥikam*, ap. *Majmū'a rasā'il shaiḫ al-islām Ibn Taimīya* (Le Caire, 1949), 39-102.

(134) La version donnée par Mustafa Ertugrul, *Bahddin Naksibent*, Istanbul, 1955, p. 12, interprète l'épisode d'une autre façon: la faute de Hallāj est ici d'avoir trahi la discipline de l'arcane (*arīf olanlar hakkin sirrini faş etmezler*).

(135) *Revue des Études Islamiques*, 16, 115.

dernière station est celle du gibet de Mansūr. On n'arrive nulle part sans passer par là, mais en arrivant là on atteint la Réalité divine (136).

On s'aperçoit aisément ici en quoi consiste la différence entre les Bektashis et Bahā' al-Dīn. Chez les premiers, l'état mystique atteint par Hallāj représente le degré suprême de l'expérience mystique. Chez les Naqshbandis, il s'agit d'un état passager qu'il faut dépasser si l'on veut continuer de progresser dans la voie.

Or, chez ces mystiques tardifs, l'expérience de Hallāj symbolise éminemment la *waḥdat al-wujūd*. Cette dernière est admise par les Bektashis mais rejetée par les Naqshbandis. Cela nous explique à la fois la place subordonnée que le gibet de Mansūr occupe déjà chez Bahā' al-Dīn et la disparition complète du rituel chez les Naqshbandis postérieurs.

Il reste que la tradition n'a pas tout à fait tort en attribuant aux deux congrégations, dont les idées et la structure diffèrent si profondément, les Naqshbandis et les Bektashis, une origine commune.

\* \* \*

Selon M. Massignon, le meīdan initiatique des Bektashis est indéniablement apparenté à celui de la *futuwwa* (137). Y a-t-il des traces de l'influence de la *futuwwa* chez les Naqshbandis ? Ici encore nous croyons être en mesure de donner une réponse affirmative. Deux indices surtout l'indiquent avec une clareté suffisante : les rapports avec les *malāmātīya* que nous avons relevés plus haut ; l'*isnād* salmanien.

Il y a quarante ans déjà, M. Richard Hartmann attira l'attention des orientalistes sur les rapports étroits entre la *futuwwa* et la *malāma* (138) ; cela semble aujourd'hui généralement admis (139). M. Affifi, pour sa part, considère que les *malāmātīya* du Khorasan sont issus directement d'une organisation de la *futuwwa* (140) ; leurs principes se rattacheraient davantage à l'idéologie de cette dernière qu'à celle des groupements soufis plus anciens.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, les rapports sont indéniables. Sulamī écrit non seulement une *Risāla al-malāmātīya*, mais aussi un *Kitāb al-*

(136) *The Bektashī Order of Dervishes*, 194.

(137) *Revue des Études Islamiques*, 16, 113 ss.

(138) *Futuwwa und Malāma*, *Z. D. M. G.*, 72, 1918, 193 ss.

(139) V. en dernier lieu Taeschner, *Iktisāi Fakültesi Mecmuvası*, 15, 1953-54, 7.

(140) *Al-malāmātīya wa-l-ṣūfiya wa ahl al-futuwwa*, not. 26 ss.

*futuwwa* (141) ; et, dans le premier ouvrage, il semble traiter parfois les deux phénomènes comme équivalents.

La parenté du naqshbandisme avec les *malāmāṭīya* n'exclut donc pas des rapports étroits avec la *futuwwa*, plutôt les rend plus compréhensibles.

L'*isnād* bakrī est une particularité commune aux Bektashis et aux Naqshbandis. Il est possible que cet *isnād* soit imité de l'*isnād* généalogique des Suhrawardī (142) ; mais en tout cas cette imitation se limite aux deux ou trois premiers chaînons, le dernier descendant en ligne mâle d'Abu Bakr qui apparaît dans l'*isnād* naqshbandi est son petit-fils Qāsim à qui succède l'imam Ja'far al-Šādiq. On voit mal, d'autre part, ce que vient faire Salmān Fārsi dans une généalogie *ṣiddīqī*.

Or, d'un côté, Salmān joue un rôle de premier plan en tant que pātron des corporations de la *futuwwa* (143) ; de l'autre — M. Massignon nous le fait remarquer — 'Umar Suhrawardī était un agent du calife al-Nāṣir li-dīni'llāh dont on sait le rôle dans la réorganisation de la *futuwwa*. L'*isnād* bakri n'a pas ici, primitivement, ce caractère ostensiblement sunnite qu'il assumera dans l'école *mujaddidī*.

Il convient, d'autre part, de souligner que cet *isnād* bakri-salmāni est spécifiquement naqshbandi et n'apparaît que sporadiquement chez les Qādiris. Aussi bien la tradition indienne (Dārā Shikōh, *Khazīnatu 'l-aṣfiyā*, etc.) qu'anatolienne considère les Qādiris comme devant leur affiliation spirituelle à 'Ali b. Abī Ṭālib et réserve l'affiliation bakrī aux Naqshbandis. Que cette branche aberrante et aujourd'hui shiite des Qādirīya (144), les Ni'matul-lāhīya, ne connaisse que l'*isnād* alide n'a par contre rien d'étonnant et ne saurait être invoqué ici (145).

Il est possible que l'apparition de l'*isnād* bakrī chez les Qādiris est due simplement à la pratique de double affiliation, fréquente encore aujourd'hui chez les Kurdes et attestée pour les Naqshbandis au moins à partir d'Aḥmad Fārūqī Sarhindi. C'est ainsi que le ms. Esad Efendi 1419 mentionne aussi bien l'*isnād* naqshbandī de Muḥammad Murād Ma'sūmi Bukhārī, un élève de

(141) V. Taeschner, *As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa. Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 340-351.

(142) Massignon, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, 28.

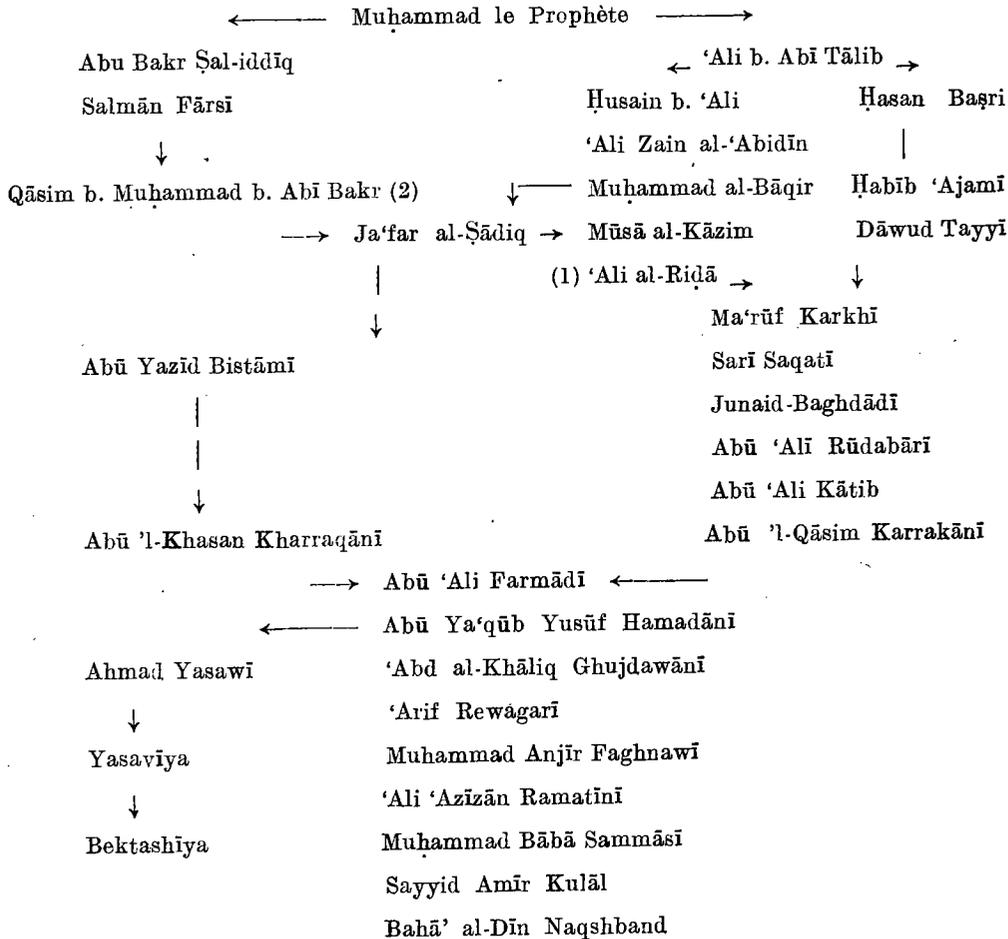
(143) *ib.*, 28 s.

(144) Avec des interférences shādhilī, v. l'*isnād* dans le traité de 'Abd al-'Az'z-i Wā'izī publié par M. Aulin dans ses *Matériaux pour la Biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kirmāni*, pp. 293-301.

(145) Il faut par contre mentionner ici qu'un *isnād* bakri (sans Salmān) est attesté pour Ḥamdūn Qassār, un des *malāmāṭīya* de Neshapur, cf. Abdūlbāki, *Melāmīlik ve Melāmīler*, 10, d'après le *Tibyān wasā'il al-haqā'iq fī bayān salāsīl al-ṭarā'iq* de Sayyid Muḥammad Kamāl al-Dīn Ḥarīrīzādē dont le ms. unique se trouve à la bibliothèque de Fātih (aujourd'hui à la Süleymaniye), nr. 430-432.

TABLEAU

L'isnād initiatique de Bahā' al-Dīn Naqshband d'après : 1) la *Risāla-i qudsīya* de Muḥammad Pārsā ; 2) la version longue de l'*Anīsu 'l-tālibīn wa 'uddatu 'l-sālikīn* de Ṣalāh b. Mubārak Bukhārī ; 3) les *Rashaḥāt 'ain al-ḥayāt* de Kashifi.



(1) Muḥammad Pārsā appelle la succession des imāms de la famille du Prophète *Silsilat al-dhahab* et cette appellation est constamment maintenue par les Naqshbandis pour désigner leur *isnād* alide.

(2) La double affiliation de Ja'far al-Ṣādiq est donnée comme empruntée au *Qūt al-qulūb* de Makki,

Muḥammad Ma'sūm, fils du Mujaddid, que son *isnād* qādirī. Le premier est donné avec ses quatre variantes, le second aboutit uniquement à l'imam 'Alī.

Rien n'interdit ainsi la supposition que certains Qādiris aient revendiqué un *isnād* bakrī parce que, en tant que Naqshbandis, ils s'en réclamaient.

Un dernier fait doit être mentionné ici. Nous avons déjà dit que, tout en recevant une signification nouvelle, le terme des *malāmātīya* fut accepté par Ibn 'Arabi pour désigner la classe la plus élevée des serviteurs de Dieu. Or, d'autre part, Ibn 'Arabi considère Salmān comme le prototype de *quṭb* (146). Il est en conséquence possible qu'il en fut de même chez les anciens *malāmātīya*, bien que ce ne soit pas une certitude. S'il en est ainsi, nous disposons d'un autre indice de la parenté entre les Naqshbandis, les *malāmātīs* et la *futuwwa*.

Ainsi les faits disparates à première vue que nous avons analysés au cours de cette étude concourent à former une image cohérente et nous permettent de reculer de quelques siècles les origines du naqshbandisme, issu du mouvement mystique sunnite du Khorasan, où les tendances *malāmātīs* étaient très fortes et où les traditions de la *futuwwa* et le souvenir de Hallāj étaient vivants. Ce groupe se divisera plus tard en deux. Les Yasawīya-Bektashiya accentueront les tendances antinomianistes latentes du malāmātisme et finiront par adopter des doctrines shīites extrémistes, allant jusqu'à la déification complète de la double personnalité de Muḥammad-'Alī. Les Naqshbandīya, par contre, resteront fidèles à la grandeur austère de l'islam sunnite et, notamment à partir d'Aḥmad Fārūqī Sarhindī, se feront champions de son orthodoxie (147).

(146) *Al-Futūḥāt al-makkīya*, 1, 195-199.

(147) Le présent article est le second d'une série intitulée *Naqshbandīyāt* où je me propose de réunir des publications de textes et des études relatives à la *ṭarīqa* naqshbandīe. La première de ces études : « *Quelques traités naqshbandīs* » est parue dans *Farhang-i Irān Zamīn*, VI, pp. 273-323. Je tiens à exprimer ici mes remerciements et ma gratitude à M. Saïd Nafey qui a attiré mon attention sur le naqshbandisme et sur l'intérêt qu'il y aurait à entreprendre son étude, et qui m'a encouragé à persévérer et à M. Massignon dont les précieux conseils m'ont constamment aidé.

Istanbul, Téhéran,  
novembre 1958-janvier 1959  
rabī' al-thānī-rajab 1378

M. MOLÉ.

INSTITUT KURDE DE PARIS

ENTRÉE N° 236



