

confirme, c'est sa présence ici au bord d'une source qui ne peut être que la Source de la Vie; elle jaillit à l'ombre d'un grand arbre, l'arbre *Tûbâ* qui obombre le paradis et qui est l'arbre de l'être. Et c'est donc là au cœur de l'être, sous l'Arbre et près de la Source, que se trouve le sanctuaire où l'on s'approche au plus près de l'Imâm caché.

« Je m'en allai donc vers la montagne, continue notre pèlerin. Et j'y vis l'oratoire à coupole à l'endroit que m'avait indiqué le Sayyed et tel qu'il me l'avait décrit. J'y trouvai aussi les deux desservants. Celui qui nous avait croisés dans les jardins, me souhaita la bienvenue, tandis que l'autre me fit grise mine. Alors le premier lui dit : Ne sois pas désagréable, car je l'ai vu en compagnie du Sayyed Shamsoddîn al-'Âlim. Cette fois il se tourna vers moi et me souhaita la bienvenue. Tous deux engagèrent la conversation avec moi, puis m'offrirent du pain et du raisin (non pas le pain et le vin de la Cène mystique, car nous sommes en Islam, mais les mêmes symboles : le pain et le raisin). Je bus de l'Eau qui jaillissait près du temple; je fis mes ablutions rituelles, puis une Prière à double inclination, après quoi j'osai demander aux desservants s'il était possible de voir l'Imâm. Ils me dirent : Non, le voir n'est pas possible, et nous ne sommes autorisés à informer personne à ce sujet. Alors je leur demandai de prier pour moi. Tous deux prièrent pour moi, puis nous nous séparâmes. »

Au retour de ce pèlerinage qui semble marquer le point culminant de son séjour dans l'Île Verte, 'Alî ibn Fâzel s'en va trouver son ami, le shaykh Mohammad, celui qui était venu le chercher et en compagnie de qui il avait navigué jusqu'à l'île. Il lui fait le récit de cette mémorable journée : son ascension de la montagne, sa rencontre avec les deux desservants, le mauvais accueil que l'un d'eux avait commencé par lui opposer. Le shaykh lui explique : « Si celui-ci a agi ainsi tout d'abord, c'est qu'il ne te connaissait pas. Car il n'est permis à personne, hormis au Sayyed Shamsoddîn et à ses semblables, de monter jusqu'à ces lieux. » Mais alors, dirons-nous, si le Sayyed avait prescrit à 'Alî ibn Fâzel d'y monter, c'est donc qu'il était devenu l'un de ses « semblables » ? Sans doute y a-t-il là une indication profonde sur le sens de la piété shî'ite, sens qu'un penseur comme Mollâ Sadrâ Shîrâzî sut admirablement dégager. Il n'y a pas opposition ni contradiction entre la religion prophétique comme religion reçue de l'extérieur, et la religion mystique comme religion intérieure. Le spirituel, en atteignant au niveau

peut évoquer parallèlement la prophétie, chez Paracelse, annonçant la venue d'*Elias Artista*, lequel révélera tous les sens présentement cachés sous le voile de l'ésotérique.

où l'Imâm devient un Guide personnel intérieur, atteint un état « semblable » à celui de l'Imâm; cette expérience n'abolit pas la prophétologie ni l'imâmologie, elle les accomplit, les « réalise »³⁸.

Quant au Sayyed Shamsoddîn, le shaykh apprend à son ami qu'il est un petit-fils, « un des enfants des enfants de l'Imâm. Entre lui et l'Imâm il y a cinq pères »³⁹, c'est-à-dire cinq « générations ». Et c'est bien là quelque chose d'extraordinaire pour tout esprit attaché à l'évidence matérielle des faits dits historiques. Le Sayyed est un petit-fils d'Imâm, un *Imâm-zâdeh*; il a une généalogie précise, il a un mode de vie précis, son enseignement produit des effets sur les âmes, et pourtant, moins encore que son aïeul le XII^e Imâm, il n'apparaît dans le monde commun de l'expérience sensible; il n'est nullement un « mythe », et pourtant il n'entre pas « dans l'histoire ». Même ce que l'on appelle, souvent sans le comprendre, le « docétisme », est dépassé par l'intrépidité de cette foi dans le suprasensible et par ce monde d'une vision qui est hiéroglyphe et hiérophanie.

Nous arrivons maintenant à la dernière partie du Récit. L'initiation s'achèvera en précisant un des points qui tiennent le plus à cœur au fidèle shî'ite, à savoir : l'état dans lequel se présente aujourd'hui le Livre saint révélé du Ciel, le Qorân. Puis une scène de manifestation triomphale amènera tout naturellement une question sur la parousie de l'Imâm, et de nouveau, avec l'insistance d'un thème que rien ne peut faire oublier, l'interrogation sur la possibilité de voir l'Imâm. Ce dernier dialogue prépare la scène des adieux et le retour.

'Alî ibn Fâzel bien instruit en science qorânique, connaît parfaitement les variantes du texte du Qorân et voudrait, avec l'aide du Sayyed, résoudre les difficultés qu'elles posent. Pour l'éprouver, celui-ci lui fait commencer la récitation du Qorân. A chaque passage où elles interviennent, le jeune Iranien énonce toutes les variantes conservées par ceux que l'on appelle en persan les *haft pîr*, les sept maîtres en lecture du Qorân. Mais le Sayyed l'interrompt. Nous n'avons pas besoin de tout ce monde-là. En vérité, il est arrivé ceci : lors du dernier pèlerinage du Prophète, celui que l'on appelle le pèlerinage de l'adieu, l'Ange Gabriel était de nouveau descendu près de lui, et lui avait fait réciter l'intégralité du Qorân, en lui rappelant les

38. Sur l'idée de l'Imâm intérieur (*Imâm dâkhilî*, *Hojjat bâtima*) cf. précédemment liv. I, chap. VII, et *supra* chap. III, 4, ainsi que le commentaire de Mollâ Sadrâ sur le *Kitâb al-Hojjat* de Kolyânî, et notre édition et traduction de son *Livre des pénétrations métaphysiques*, index s. v. Imâm.

39. On notera que cette même expression figure dans la généalogie métaphysique de Mani et de son « Jumeau céleste », cf. A. Henrichs und L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex*, pp. 183 ss. (Z. f. Papyrologie und Epigraphik, S/2, 1970).

circonstances de sa révélation successive, lui expliquant les variantes, insistant sur les parties finales et terminales de chaque sourate. Étaient présents non seulement tout un groupe de Compagnons dont les noms sont connus, mais avec ses deux fils, Hasan et Hosayn, le I^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, l'Émir des croyants, lequel transcrivait au fur et à mesure sur un rouleau de peau les explications de l'Ange. L'Ange de l'exégèse n'est donc autre ici que l'Ange de la Révélation. Mais alors, demande 'Alî ibn Fâzel, pourquoi ce « décousu » du texte? Pourquoi certains versets semblent-ils n'avoir aucun lien avec ce qui les précède ni avec ce qui les suit ?

La réponse, c'est qu'au lendemain de la mort du Prophète, lorsque le I^{er} Imâm voulut présenter aux Qorayshites la totalité du Qorân qu'il avait lui-même transcrite, ceux-là qui s'étaient emparés du khalifat extérieur (car le khahifat intérieur et spirituel, réel et caché, était hors de leur portée), ceux-là donc, c'est-à-dire les deux premiers khalifes reconnus des sunnites (Abu Bakr et 'Omar) écartèrent avec mépris l'offre de l'Imâm et engagèrent l'Islam dans la voie dans laquelle ils l'ont engagé. Ils préférèrent rassembler fragment par fragment tout ce qui pouvait se trouver en possession des *Moslemîn*, mais naturellement ils éliminèrent tout ce qui concernait clairement l'Imamat et qui eût témoigné contre eux. D'où les lacunes et le « décousu ». Malgré eux cependant, ce Livre est bien la Parole de Dieu mais la seule copie authentique de l'archétype qui est « dans le Ciel », copie établie de la main du I^{er} Imâm, se trouve en possession de celui qui est aujourd'hui l'Imâm caché⁴⁰.

40. Nous donnons ici la traduction de ce passage (Majlisî, pp. 146-147) : « Je dis : ô mon seigneur, je constate que certains des versets n'ont aucun lien ni avec ce qui les précède ni avec ce qui les suit. Ma faible compréhension est impuissante à en pénétrer la raison. — En effet, me dit le Sayyed, la chose est bien telle que tu la constates. La raison en est que, lorsque le prince de l'humanité (le Prophète), Mohammad ibn 'Abdillah, fut transféré de ce séjour périssable au Séjour permanent, et que les deux personnages d'entre les Qorayshites (les deux premiers khalifes du sunnisme, Abu Bakr et 'Omar) eurent commis ce qu'ils commirent en s'emparant de vive force du khalifat extérieur et public, l'Émir des croyants (le I^{er} Imâm) rassembla la totalité du Qorân dans une enveloppe de cuir et la leur apporta, pendant que les Qorayshites étaient rassemblés à la mosquée. Il leur dit : "Ceci est le Livre de Dieu que l'Envoyé de Dieu m'a ordonné de vous présenter, pour que, au jour de la Résurrection, se dresse devant Dieu un témoin sur vous." Mais le Pharaon et le Nemrod de cette communauté (c'est-à-dire le khalife 'Omar ibn al-Khattâb) lui répondit : "Nous n'avons pas besoin de ton Qorân." L'Imâm de dire alors : "L'Envoyé de Dieu qui était mon ami très cher, m'avait prédit que tu me ferais cette réponse. Mais j'ai voulu, en agissant ainsi, faire éclater un témoignage contre toi." Et l'Émir des croyants rentra dans sa demeure en disant : "Point de Dieu hormis Toi, Toi seul. Tu n'as pas d'associé. Il n'est personne qui puisse repousser ce qui est déjà antérieur-

Nous devinons qu'engagé sur cette voie, le dialogue ne dut pas se limiter à des questions inoffensives de droit canonique; on dut aborder la gnose shî'ite, mais l'observance de la discipline de l'arcane nous empêchera à jamais de le savoir. 'Alî ibn Fâzel nous en avertit : « J'ai transcrit de l'enseignement du Sayyed la solution d'un grand nombre de questions, quatre-vingt-dix environ. J'en possède le texte. Je les ai rassemblées dans un livre que j'ai intitulé *Les Enseignements de Shams (al-fawâ'id al-shamsîya)*. Mais je n'en puis donner connaissance qu'à une élite d'entre les croyants. Tu verras ce livre, s'il plaît à Dieu. » Jusqu'ici hélas! personne ne nous en a signalé un manuscrit.

Sur les entrefaites, exactement le vendredi suivant qui était le jour du milieu du mois (nous avons déjà rencontré ce symbolisme), le Sayyed avait comme d'habitude conduit la Prière, puis commencé de présider l'assemblée à laquelle il donnait son enseignement, lorsque soudain 'Alî ibn Fâzel entend un grand tumulte se produire à l'extérieur de la mosquée. Il s'informe. Le Sayyed lui dit : « Chaque fois que le jour du milieu du mois tombe un vendredi⁴¹, les chefs de notre armée se rassemblent dans l'attente de la Joie », terme consacré, nous le savons déjà, pour dire : dans l'attente de la Manifestation de l'Imâm. Ayant demandé la permission d'aller les voir, 'Alî ibn Fâzel sort de la mosquée. Voici qu'il se trouve en présence d'un rassemblement de cavaliers, duquel monte un hymne triomphal demandant à Dieu de hâter la joie de l'Apparition de l'Imâm *assompteur* de la Cause divine, Mohammad al-Mahdî, invisiblement régnant sur ce temps. Combien sont-ils à former cette chevalerie surnaturelle ? Trois cent treize, précisera le Sayyed. C'est en effet l'un des chiffres que donnent les traditions

rement dans Ta connaissance, ni qui puisse s'opposer à ce qu'exige Ta sagesse. Sois donc, Toi, le Témoin témoignant pour moi contre eux, au jour de la Résurrection." Là-dessus, Ibn Abî Qahâfa convoqua les *Moslemîn* et leur dit : "Que quiconque a chez lui un verset ou une sourate du Qorân, l'apporte ici." Alors vinrent Abu 'Obaydallah, 'Othmân, Mo'awiya, etc. etc. [...]. Chacun apporta un verset ou une sourate, et ils en constituèrent ce Qorân. Mais ils rejetèrent tout ce qui y aurait prouvé les mauvaises actions commises par eux depuis la mort du Prophète. Et c'est pourquoi les versets sont sans lien les uns avec les autres. Mais le Qorân que l'Émir des croyants avait recueilli de sa propre écriture, celui-là est conservé chez le *Sâhib al-Amr* (l'Imâm caché). Tout, absolument tout, y est contenu. Cependant, quant à ce Qorân qui est entre nos mains, il n'y a pas de doute à avoir sur sa validité, ni sur le fait qu'il soit bien Parole de Dieu. Ce que je viens de dire, je le rapporte tel quel de l'Imâm. »

41. Le symbolisme de ce rite est éloquent. Dans le calendrier liturgique shî'ite, le vendredi est le jour de la semaine spécialement consacré au XII^e Imâm (*Mafâtiḥ al-Jinân*, 1331 h.s., p. 56). En outre, dans le calendrier lunaire, le milieu du mois marque le clivage de la lunaison, et la mi-Sha'bân est la date anniversaire de la naissance du XII^e Imâm.

concernant la hiérarchie mystique toujours présente *incognito* en ce monde, au service de l'Imâm⁴². Mais, comme il est précisé ici, ce nombre ne concerne que les chefs de cette milice ésotérique.

Cette scène émouvante conduit tout naturellement 'Alî ibn Fâzel à poser la question que chaque shî'ite pose dans le fond de son cœur : « Quand donc se produira la Joie (l'Apparition future de l'Imâm) ? — Frère, répond le Sayyed, la connaissance n'en est qu'en Dieu et la chose dépend de sa Volonté, à tel point que l'Imâm lui-même n'en a pas connaissance. Mais il y aura des Signes et des indices annonçant son apparition. » Ici apparaît le motif de l'Épée : l'Épée parlera, demandant à l'Imâm de se servir d'elle. Mais c'est un glaive descendu du Ciel, qui n'est pas forgé d'un métal de ce monde⁴³. Ces deux traits indiquent que les combats et les triomphes de l'Imâm ne seront pas exactement ceux qu'attendent peut-être certains littéralistes enthousiastes. Nous savons d'autre part que la manifestation de l'Imâm reste inconcevable, avant que les hommes, ayant changé leur cœur, se soient rendus capables de le voir.

« Voir l'Imâm. » Cet ardent désir vibre d'un bout à l'autre de notre Récit. 'Alî ibn Fâzel connaît très bien les termes de la dernière lettre dans laquelle l'Imâm a désavoué par avance comme imposteur quiconque prétendrait l'avoir vu. « Dès lors, demande-t-il, comment se fait-il qu'il y ait des gens parmi vous qui le voient ? — Tu dis vrai, répond le Sayyed. Il est exact que l'Imâm a fait cette déclaration à cette époque, à cause de la multitude de ses ennemis, aussi bien hélas ! au sein de sa propre famille que chez d'autres, tels que l'engeance pharaonique des Abbâssides. Le secret s'imposait alors à tel point que les shî'ites s'interdisaient d'en faire mention, même entre eux, dans leur conversation. Mais à l'époque où nous sommes, beaucoup de

42. Cette hiérarchie mystique est également connue dans le soufisme même non shî'ite, mais l'on a trop tendance à oublier que son principe et sa structure présupposent l'idée shî'ite, cf. 'Alî Asghar Borujârdî, *op. cit.*, chap. X, pp. 178 ss. Cf. précédemment ici liv. I, chap. III, 4; t. III, liv. III, chap. III; t. IV, liv. VI, chap. III, 3.

43. Cf. le verset coranique 57 : 25 : « Nous avons fait descendre le Livre et la Balance... Nous avons fait descendre le Fer; il y a en lui une force redoutable, mais aussi une vertu bénéfique pour les hommes. » Ce verset a été abondamment médité par la gnose shî'ite qui y voit une référence au glaive de l'Imâm et au rang de celui-ci dans la *forowwat* ou chevalerie. Elle remarque qu'il est dit *anzalnâ* (Nous l'avons fait descendre) et non pas *kholiqa* (il a été créé). Il ne s'agit donc pas du fer qui est un métal de ce monde; il s'agit d'une source (ou d'un symbole) de force invincible qui n'appartient pas à la création terrestre, mais qui descend du Ciel par le ministère des Anges. Comme attribut de l'Imamat, ce glaive éclaire la nature de celui-ci. Cf. l'introduction du commentaire de Haydar Âmolî aux *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, Jarullah 1470, 42^b (en cours d'édition).

temps s'est passé. Nos ennemis ont perdu tout espoir d'atteindre l'Imâm. Notre pays que voici est hors de leur portée, hors d'atteinte de leur violence. Grâce à l'influx spirituel de l'Imâm, aucun de nos ennemis n'est en mesure d'arriver jusqu'à nous⁴⁴ ».

L'Ile Verte inviolable est donc bien comme le domaine du Graal, le pays « aux bords lointains que nul mortel n'approche », hormis ceux-là que convie un mystérieux message. A ceux-là seuls, il arrive d'y être admis pour un moment, sans que ce soit leur initiative qui leur en ait fait trouver la route. Nous savons déjà que l'Imâm peut se manifester à tout être humain dans la détresse, mais presque toujours celui-là n'en prendra conscience que plus tard. C'est cela même qui, par une sorte d'argument *ad hominem*, va être révélé au cours d'une scène d'adieux qu'il faut traduire, parce qu'on ne peut la résumer.

« O mon seigneur, dis-je, j'aimerais tellement rester parmi vous, jusqu'à ce que Dieu permette la Joie (c'est-à-dire la Venue de l'Imâm)⁴⁵ ».

« — Hélas ! ô mon frère, déjà avant aujourd'hui, m'est parvenu l'ordre de ton retour en ton pays, et il m'est impossible, à moi comme à toi, de m'opposer à cet ordre. Car tu as des personnes à ta charge, et voici déjà longtemps que dure l'absence qui te retient loin d'elles. Il n'est pas possible de t'attarder davantage. »

« En entendant ces paroles, je fus ému et je pleurai. Puis je dis : "O mon seigneur, n'est-il absolument pas possible que l'on revienne sur l'ordre qui me concerne ?

« — Non, impossible.

« — Est-ce que tu me permets au moins de raconter tout ce qu'il m'est arrivé de voir et d'entendre ici ?

« — Nul obstacle à ce que tu le racontes aux croyants fidèles, afin de donner la paix à leur cœur; toutefois il faudra le faire de telle et telle manière."

44. La réponse du Sayyed n'a visé en somme que le sens littéral de l'interdiction de faire mention de l'Imâm en présence de personnes dont on n'est pas sûr; mais elle a aussi une signification profonde et permanente, cf. le traité de Hâjj Zaynol-'Abidîn Khân Kermânî auquel réfère la note 98 du livre I (*Risâla-ye haftâd mas'ala*, Kerman 1379/1960, 62^e question, pp.442-454). — A ce moment du dialogue, 'Alî ibn Fâzel pose deux questions de droit canonique au Sayyed; il nous a semblé dépourvu d'intérêt de les relever ici, car elles n'ont qu'un lien tout extérieur avec le contexte. Aussi bien 'Alî ibn Fâzel dit-il qu'il ne les a pas incluses dans le recueil des quatre-vingt-dix questions qu'il demanda au Sayyed de résoudre.

45. C'est un vœu analogue que formule le pèlerin du *Récit de l'Exil occidental* de Sohrawardî; à celui-ci cependant il est répondu qu'il pourra revenir chaque fois qu'il le voudra, mais qu'il lui faut repartir (cf. ici liv. II, chap. vi). Réponse aussi consolante n'est point donnée au pèlerin de l'Ile Verte; la raison en est que l'initiative ne dépend pas de lui. Comparer l'anecdote à laquelle réfère ci-dessus la note 24 de la page 338.

« Et il me précisa ce qu'en tout cas je ne devrais pas dire (de nouveau ici joue la "discipline de l'arcane").

« "O mon seigneur, demandai-je enfin, n'est-il pas possible de contempler la beauté et l'éclat de l'Imâm ?

« — Non. Cependant sache, ô mon frère, qu'il peut arriver à tout fidèle au cœur absolument sincère de voir l'Imâm, mais sans savoir qu'il voit l'Imâm (sans qu'il en ait conscience, sans qu'il le reconnaisse).

« — Mais, mon seigneur, je suis, moi, au nombre des fidèles au cœur absolument sincère ; cependant je n'ai jamais vu l'Imâm!

« — Si fait! tu l'as vu deux fois. Une première fois, lorsque tu arrivais à Samarra, où tu n'étais encore jamais venu. Tes compagnons avaient pris de l'avance, et tu étais resté seul en arrière, ayant perdu leurs traces. Voici que tu parvins au renfoncement d'un torrent desséché. A ce moment-là tu vis arriver devant toi un jeune cavalier monté sur un cheval blanc, tenant en main une longue lance dont la pointe était en fer de Damas. Lorsque tu le vis, tu eus peur tout d'abord qu'il te prenne tes vêtements. Quand il arriva près de toi, il te dit : Ne crains pas. Rejoins tes compagnons. Ils t'attendent sous cet arbre que tu aperçois là-bas au loin.

« — Oui, mon seigneur, j'en atteste Dieu ! tout s'est exactement passé ainsi que tu viens de le dire.

« — La seconde fois, c'est lorsque tu eus quitté Damas pour te rendre au Caire, en compagnie de ton shaykh l'Andalou. Tu pris du retard et tu fus séparé de la caravane; tu éprouvas alors une grande frayeur. Voici que parut devant toi un cavalier dont le cheval était marqué au front d'une tache blanche; les pieds du cheval étaient également blancs. Cette fois encore, le cavalier tenait en main une longue lance. Il te dit : N'aie pas peur. Prends sur ta droite. Tu atteindras bientôt une bourgade. Passe la nuit chez les habitants; tu peux leur déclarer ta religion, car ce sont tous des fidèles des Imâms Immaculés. Tout ne s'est-il pas passé ainsi, ô Ibn Fâzel ?

« — Certes, tout s'est exactement passé ainsi [...] ⁴⁶. Mais,

46. Voici le détail de l'épisode. Le mystérieux cavalier dit à 'Alî ibn Fâzel : « Passe la nuit chez ses habitants. Déclare-leur la religion dans laquelle tu es né. Tu n'as pas à observer devant eux la *taqîyeh* (la "discipline de l'arcane"), car ils sont tous, comme les habitants de plusieurs bourgades au sud de Damas, des fidèles au cœur absolument sincère, servant Dieu selon la religion de 'Alî ibn Abî-Tâleb et des Imâms Immaculés de sa descendance. Tout ne s'est-il pas passé comme cela? ô Ibn Fâzel. — Je dis : Certes! j'arrivai chez les habitants de cette bourgade. Je passai la nuit chez eux et ils me firent toutes sortes de politesses. Je les interrogeai sur leur religion. Ils me répondirent, sans la moindre *taqîyeh* à mon égard : Nous sommes de la religion de l'Emir des Croyants, héritier de l'Envoyé du Seigneur des mondes, et

dis-moi, ô mon seigneur, est-il vrai que l'Imâm fasse le pèlerinage, chaque saison l'une après l'autre ?

« — O Ibn Fâzel! Tout ce bas monde n'est déjà qu'un seul pas sous les pas du vrai croyant. Alors comment le parcours de ce monde serait-il difficile pour quelqu'un dont nous disons que le monde ne subsiste que par son existence et l'existence de ceux qui l'ont précédé ? " » (en ce sens que chaque Imâm est le Pôle mystique du monde).

On ne pourrait mieux suggérer que ne le font les derniers mots du Sayyed, ce que c'est que *Nâ-kojâ-Âbâd*, le « lieu » qui n'est contenu par et dans aucun lieu de ce monde, mais qui, en revanche, peut tous les contenir et les environner.

La fin du Récit se précipite. « Ne prolonge pas ton séjour en pays d'Occident ⁴⁷ », recommande le Sayyed. On comble le voyageur de provisions de route. Le Sayyed le pourvoit en viatique d'une somme constituée de pièces d'or portant en devise une quadruple référence au *tawhîd*, à la mission prophétique de Mohammad, à l'Imamat du I^{er} Imâm et à celui du XII^e ⁴⁸. Les navires sont là, les mêmes sur lesquels le voyageur était venu à l'Ile Verte et qui maintenant le remmènent. Il aborde à la « presqu'île des shî'ites », d'où il s'était embarqué en compagnie du shaykh Mohammad. Mais à partir de là, notre Iranien efface ses traces. Comme le lui avait recommandé le Sayyed Shamsoddîn, il ne retourne pas en Andalousie; nous ne saurons jamais s'il retrouva son shaykh bien-aimé qui avait dû aller recueillir le dernier soupir de son vieux père. Le premier nom de ville identifiable qu'il mentionne maintenant, est le nom de Tripoli. Et pour nous dire ceci : « Je me joignis à la caravane du pèlerinage d'Occident pour La Mekke. J'accomplis le pèlerinage et je

des Imâms Immaculés de sa descendance. — Je leur demandai : D'où vous est venue cette religion ? Qui est celui qui l'a fait parvenir jusqu'à vous ? — C'est Abû Dharr al-Ghaffârî (un des compagnons du Prophète), me répondirent-ils., à l'époque où 'Othmân (le 3^e khalife sunnite) l'exila de Médine en Syrie, d'où ensuite Mo'awiya l'exila de Damas en ce pays qui est le nôtre. Son influx spirituel s'étend à nous tous. — Lorsque le matin fut levé, je les priai de m'aider à rejoindre ma caravane, en leur déclarant à mon tour ma religion. Alors ils mirent à ma disposition deux hommes qui me firent rejoindre ma caravane. »

47. Cette prescription peut viser simplement l'Andalousie; on verra en effet, dans quelques lignes, qu'Ibn Fâzel n'y est pas retourné pour retrouver son shaykh. Peut-être aussi vise-t-elle le séjour dans l'Ile Verte, comme « paradis de l'ouest ».

48. « Le Sayyed me fit observer que leurs monnaies portaient en légende : Point de Dieu hormis Dieu. Mohammad est l'Envoyé de Dieu. 'Alî est l'Ami de Dieu. Mohammad al-Mahdî ibn al-Hasan est l'assompteur de la cause de Dieu. Et le Sayyed me fit cadeau de cinq dirhems; je les garde encore, à cause de leur influx. »

partis ensuite pour l'Iraq, avec l'intention de me fixer à Najaf la sainte jusqu'à ma mort. »

Le Récit de l'Île Verte appellerait des commentaires longs et variés. Je n'ai pu que souligner au passage quelques leitmotivs, mais déjà leur récapitulation nous permet d'apprécier l'extrême richesse de ce Récit. Nous en retiendrons particulièrement quelques-uns, dont la vertu symbolique, gouvernant ici la vision imaginative, la hiéroglyphe, garantit à celle-ci une remarquable cohérence, 1) L'Île Verte est une des îles des fils du XII^e Imâm. Ce motif, nous allons le retrouver dans un autre Récit plus bref. 2) Loin d'avoir besoin que l'on assure sa subsistance, comme l'on s'y attendrait pour une île de notre monde, c'est l'Île Verte qui assure la subsistance des autres, comme un symbole vivant de la Source à laquelle s'alimente la foi shî'ite. 3) Elle est située à l'ouest. L'occident ne typifie donc pas particulièrement ici, comme dans le « Récit de l'exil occidental » de Sohrawardî et dans toute une région de la Gnose, le monde de l'Exil, le monde de la matière ténébreuse. L'Île Verte correspondrait, semble-t-il, à ce qui est typifié ailleurs dans la cité de Jâbarsâ, comme située à l'ouest du *mundus imaginis*. Comme étant en quelque sorte un « paradis d'occident », elle est en homologie étrange avec le paradis d'Amithaba dans le bouddhisme de la Terre Pure, ou encore avec Tir-nan-Og, « un des mondes de l'Au-delà chez les Celtes », le pays des éternellement jeunes⁴⁹. En outre, comme le personnage du XII^e Imâm n'est pas sans suggérer de comparaison avec Maitreya, le Bouddha futur, il y aurait à évoquer ici la cité mystique de Shambhala. 4) L'Île Verte forme, comme le domaine du Graal, un intermonde en relation immédiate avec les univers supérieurs, et qui se suffit à soi-même. 5) Elle est garantie et immunisée contre toute tentative de l'extérieur. Outre une zone de mer infranchissable à tout ennemi, sept remparts l'environnent et en défendent l'accès (on ne nous dit pas s'ils sont chacun d'une couleur différente comme ceux de l'antique Ecbatane, l'actuel Hamadan, où un jour sont venus Tobie et l'Ange. Un auteur ismaélien, Hamîdoddîn Kermânî, au xi^e siècle, construit même l'un de ses livres, *Râhat al-'Aql*, selon une architecture de sept remparts). 6) Nul, hormis celui qui y est appelé, ne peut trouver le chemin qui y conduit. Celui-là reçoit un message ou un messenger des Invisibles qui le connaissent nommément, ou de la famille desquels il fait partie. C'est un trait caracté-

49. Sur Jâbarsâ, cf. notamment les textes de Sohrawardî et de Shamsoddîn Lâhijî traduits dans notre livre *Terre céleste...* Voir, en outre, les belles légendes contenues dans les *Récits de mythologie celtique* recueillis par Ella Youg. Paris, Triades, 1962.

ristique d'autres récits gnostiques. 7) Une montagne forme le point culminant de l'Île Verte; au cœur ou au sommet de cette montagne jaillit la Source de la Vie sous le grand Arbre symbolique, là où s'élève le petit Temple où l'on communique avec l'Imâm caché, et que dessert le mystérieux prophète Khezr. 8) Comme le Mont-Salvat auquel s'achemine la Quête du Graal, l'Île Verte inviolable est le lieu où les fidèles approchent le Pôle mystique du monde, l'Imâm caché, régnant invisiblement sur ce temps, et joyau de la foi shî'ite.

3. - Les îles aux cinq cités

Le récit du pèlerinage à l'Île Verte n'est pas un document unique, bien qu'il soit peut-être le plus typique de cette littérature. En tout cas, c'est un document qui, avec beaucoup d'autres, atteste dans quelle intimité, depuis plus de dix siècles, la conscience shî'ite vit avec son Imâm. Un des traits les plus significatifs, les plus surprenants aussi, à en juger d'après les normes de la conscience rationnelle, est la famille ou descendance de l'Imâm caché (nous aurions, ici encore, quelque chose comme une dynastie du Graal). Cependant, aucun de ses enfants ou petits-enfants ne lui succède à l'Imamat, puisqu'il reste, lui, l'Imâm pour tout le temps que l'on appelle le temps de la Grande Occultation. L'Île Verte, nous venons de le voir, est précisément l'une des îles des fils de l'Imâm. Un autre récit, également très circonstancié, nous fournit à ce sujet une topographie plus précise, mais que nous ne pouvons pas davantage, évidemment, reporter sur nos cartes. Ce récit est antérieur de plus d'un siècle et demi au récit de l'Île Verte, et nous n'en avons qu'un texte de seconde main. Mais le rédacteur, un certain Mohammad ibn 'Alî al-'Alawî al-Hosaynî, a établi son texte d'après le récit d'un auditeur direct, un certain Kamâloddîn Ahmad ibn Mohammad al-Anbârî. Comme celui-ci rapporte les propos mêmes du personnage qui avait été le héros de l'aventure, nous avons ici encore un récit ou témoignage à la 1^{re} personne.

Le soir du 10 Ramazan de l'an 543 de l'hégire (22 janvier 1149)⁵⁰, à Médine en Arabie, il y avait un grand dîner (de rupture du jeûne) chez un certain vizir (ou plutôt *wazîr*, selon la vocalisation régulière, tant arabe que persane) du nom de 'Awnoddîn Yahyâ ibn Hobayra. Au moment de la soirée où l'on

50. Pour ce deuxième récit, cf. texte arabe in 'Alî Yazdî Ma'erî, *Ilzâm al-Nâsib*, pp. 148-149 (II^e récit) et texte persan in 'Alî Asghar Borûjardî, *Nâr al-anwâr*, pp. 165-175. Il y a des variantes et des amplifications dont nous avons tenu compte.

allait se séparer, quelqu'un vint avertir que la pluie s'était mise à tomber. Le vizir invite ses hôtes à rester et la conversation reprend de plus belle. On en arrive à parler de religion. Le vizir, un sunnite aux convictions un peu sommaires, se met à vitupérer avec violence les shî'ites ; aussi bien ne sont-ils qu'une minorité, dit-il, et comment une minorité aurait-elle raison ? Puisse Dieu les faire disparaître de la surface de la Terre ! Or, il y avait là un personnage à qui, tout le long de la soirée, le vizir avait prodigué des marques de considération. Ce personnage, dont nous ne saurons pas le nom et qui va être le héros du récit, reste silencieux, tout en prêtant l'oreille aux propos violents du vizir. Sans aucun doute, il n'est pas de ceux pour qui le fait d'être une minorité est indubitablement le signe de l'erreur. Il prend finalement la parole : « Je voudrais n'intervenir dans votre discussion, dit-il, qu'en parlant de ce que je sais par ma propre expérience. Sinon, je préfère me taire. » Le vizir, ayant réfléchi un instant, finit par lui dire : « Instruis-nous, je t'en prie, de ce qui t'est arrivé. »

Les faits remontent à une vingtaine d'années avant cette soirée de Ramazan, exactement à l'année 522/1128. Le personnage qui — le récit nous l'apprendra — est un chrétien et un commerçant, commence par décrire son propre pays où les musulmans ne sont qu'une petite minorité. Malheureusement, les points de repère restent très vagues ; nous apprenons que c'est un vaste pays qu'il faut deux mois pour parcourir ; il est question d'îles et de continents, d'une grande cité appelée *al-Bahîya* (la Belle, la Superbe), d'une frontière commune avec les Abyssins et les Nubiens, d'une autre avec les Franks et les Byzantins. Tout cela est insuffisant pour nous permettre de localiser ce pays sur la carte, même s'il s'agit d'un pays réel de ce monde. Mais, après tout, l'important n'est pas là. Il est dans le récit du voyage extraordinaire que, vingt ans auparavant, le narrateur avait entrepris en compagnie de son père.

Comme d'habitude, l'on avait frété un navire avec d'autres commerçants et l'on avait gagné la haute mer. Que se passa-t-il au juste ? Personne ne nous l'expliquera jamais. Toujours est-il que l'on avait amplement dépassé les délais normaux dans lesquels on aurait dû aborder aux régions habituelles et prévues, mais, l'espoir d'un commerce fructueux aidant, on ne s'inquiète pas trop, et l'on continue de naviguer toujours plus avant. On finit par approcher d'une île immense, à la végétation luxuriante, aux remparts magnifiques. Nos voyageurs demandent au capitaine : « Qu'est-ce que cette île ? » Mais le malheureux de répondre : « Dieu m'en est témoin ! Je n'ai jamais abordé ici. Mon ignorance de ce pays égale la vôtre ; elle est totale. »

On jette l'ancre. On monte jusqu'à la cité et l'on s'informe. « Quel est le nom de cette ville ? — *Al-Mobâraka* (la Cité bénie), leur apprennent les habitants. — Qui est son roi ? — Il se nomme *al-Tâher* (le Pur). — Où réside-t-il ? — Dans la cité *al-Zâhera* (celle qui a l'éclat des fleurs). — Où se trouve-t-elle ? — A une distance de dix nuits par mer, et de quinze nuits par la terre ferme. Ses habitants sont tous des *moslemîn*. » En attendant, nos voyageurs voudraient bien acquitter la dîme légale sur le chargement de leur navire, afin de pouvoir s'occuper de leur négoce. « C'est très simple, leur dit-on, vous n'avez qu'à vous présenter au délégué (*nâ'ib*) du roi. — Où sont ses bureaux, ses fonctionnaires ? demandent-ils. •—• Mais il n'a ni bureaux ni fonctionnaires ! Quiconque a un droit à faire valoir n'a qu'à se présenter devant lui, et il le lui accorde. »

Émerveillés de la simplicité des mœurs administratives en ce beau pays, les voyageurs se font donc conduire près du gouverneur. Ils trouvent un beau jeune homme d'allure très distinguée, un *'abâ* (manteau) sur les épaules, un autre *'abâ* sous ses pieds en guise de tapis, et occupé à transcrire un livre. On échange des salutations. D'où arrivent-ils ? Ils l'expliquent. Sont-ils tous des Musulmans ? Non, il y a parmi eux des Musulmans, mais il y a aussi des Juifs et des Chrétiens. « C'est très simple, dit le jeune gouverneur. Ceux d'entre vous qui sont des *Ahl al-Kitâb* (des croyants ayant un Livre révélé par un prophète, c'est-à-dire des Chrétiens et des Juifs), n'ont qu'à payer la capitation prévue, et ils pourront vaquer tranquillement, comme bon leur semble, à leurs affaires. » C'est ainsi, dit le narrateur, que « mon père paya la quote-part de cinq Chrétiens : la sienne, la mienne et celle de trois autres qui étaient avec nous. Ensuite neuf autres de nos compagnons qui étaient des Juifs, versèrent la leur. »

Tout semble donc aller pour le mieux, mais tout se gâte, dès que l'on en arrive aux Musulmans. Car on les invite à énoncer leur profession de foi, mais, comme ce sont des Musulmans sunnites, ils n'exposent qu'une foi incomplète et mutilée. « Vous n'êtes pas du tout des Musulmans », leur dit-on (rappelons-nous une scène parallèle au début du Récit de l'Île Verte). Et comme ils ne sont ni des Musulmans ni des *Ahl al-Kitâb*, la confiscation de leurs biens est tout à fait légale. A cette perspective, les malheureux sentent le sol se dérober sous leurs pieds. Ils demandent à être conduits auprès du roi. Le jeune gouverneur acquiesce à leur requête, en récitant ce verset coranique : « Afin que celui qui doit périr périsse de par un Signe évident, et que celui qui doit survivre, survive également de par un Signe évident du Ciel » (8 : 44). Ce verset, nous avons entendu égale-

ment le Sayyed Shamsoddîn le réciter au pèlerin de l'Île Verte ⁵¹. Ce signe, nous savons maintenant que c'est l'Imâm, et c'est pourquoi de nouveau ici le récit va tourner au récit d'initiation.

Que faire ? Les voyageurs non musulmans, mus par un noble sentiment de solidarité, ne veulent pas abandonner leurs compagnons, mais le pilote de leur navire se refuse absolument à aller plus loin : « Je ne connais pas cette mer. Jamais je n'y ai navigué. Je n'irai pas plus loin. » On engage donc un autre pilote et un autre équipage, et l'on fait voile. Treize jours et treize nuits dure la navigation. A l'aube du quatorzième jour, le pilote clame un *Allah akbar!* La cité *al-Zâhera* est en vue; on aperçoit les minarets, et l'on distingue les bannières flottant sur les remparts. On approche, et c'est sous l'éclat du soleil matinal que l'on pénètre dans le port (je crois que les indications de l'heure aussi bien que la durée de la navigation ont toutes ici leur signification). Nos voyageurs contemplant une ville immense, plus belle que ce que des yeux humains ont jamais pu voir; rien n'y est plus léger au cœur que le souffle de la brise. La mer baigne les remparts; la ville est adossée à une montagne de pierre blanche dont la couleur est comme celle de l'argent. On distingue des courants d'eau vive, des jardins, des bois, des champs ensemenés. Les brebis y paissent à côté des loups; il y a des lions blottis dans les bosquets, et les promeneurs passent tranquillement à côté d'eux. Ayant pénétré dans la ville, les voyageurs sont frappés par le maintien des habitants et leur grande beauté. Impossible de trouver sur toute la Terre des créatures aussi belles et aussi bonnes. Leur loyauté et leur douceur à l'égard les uns des autres sont extraordinaires. Jamais ne s'élève la moindre contestation, la moindre dispute. Lorsque monte le chant du *mu'ezzin*, tous se hâtent vers la Prière.

Et voici qu'un moment solennel approche. Les arrivants sont conduits à la demeure du roi. Ils pénètrent dans un jardin aux frais ombrages, où abondent les fleurs et les courants d'eau vive. Au centre, un pavillon à coupole où réside le roi. Là même ils trouvent un jeune homme à la physionomie agréable, vêtu d'une robe à la façon des derviches (les soufis comme « pauvres » spirituels). Il siège sur un trône; il est entouré d'un groupe de savants et de lettrés. « Vous venez d'arriver ? dit-il. Soyez les bienvenus. Êtes-vous des commerçants ou des hôtes ? » La présentation a lieu : on précise qui sont les *Ahl al-Kitâb* et qui sont les Musulmans, et pourquoi l'on s'est donné tant de peine pour naviguer jusqu'à *al-Zâhera*. S'adressant aux Musulmans, le roi leur demande : « Voyons, l'Islam compte plusieurs branches.

51. Sur ce même verset 8 : 44, cf. *supra* n. 35.

A laquelle appartenez-vous ? » L'un d'eux, originaire d'Ahwaz (dans le sud-ouest de l'Iran) ⁵², répond au nom de tous : « Nous sommes tous des shâfi'ites, dit-il, à l'exception d'un seul. » D'emblée, c'était exposer à la critique shî'ite la conception même qui détermine l'existence des quatre grands rites juridiques de l'Islam sunnite, avec l'autorité reconnue à leurs docteurs, et en l'espèce les principes juridiques suivis par le rite shâfi'ite.

Mais en fait, le jeune souverain va immédiatement viser beaucoup plus haut qu'une critique négative qui en resterait au niveau inférieur de la casuistique et de son répertoire, c'est-à-dire au niveau de la religion légale. La première question qu'il pose à son interlocuteur est celle-ci : « As-tu bien lu le Qorân ? ô shâfi'ite. » Et son exhortation prend aussitôt son envol, en faisant appel à deux versets qorâaniques parmi beaucoup d'autres, dans lesquels les shî'ites trouvent le fondement scripturaire de leur foi et de leur doctrine. Le premier de ces versets (3:54) réfère à la proposition d'ordalie (*mobâhala*) que le prophète Mohammad avait adressée aux chrétiens de Najrân et à leur évêque (en l'an 10/631), pour adjurer Dieu de décider par un Signe entre leur conception respective de la personne du Christ. Comme on le sait, les Chrétiens renoncèrent finalement à tenter l'épreuve. Nous avons déjà rappelé ici (liv. I, chap. II,3) la frappante mise en scène dans le décor de la « dune rouge » : le groupe des Cinq personnes (le Prophète, sa fille Fâtima, le 1^{er} Imâm et ses deux fils, Hasan et Hosayn) unies par une « solidarité sacramentelle » que symbolise le Manteau du prophète (*Ashab al-kesâ*). Avec elles, c'est tout le plérôme des Quatorze Immaculés qui est là présent, et c'est pourquoi il est dit que c'est ce même Manteau (*kesâ*) que revêtra le XII^e Imâm, lors de sa parousie.

Le second verset vise le même groupe de Cinq personnes, et à travers elles leur descendance jusqu'au XII^e Imâm. C'est le verset où il est dit : « Dieu veut écarter de vous toute souillure, ô membres de la Famille du Prophète, et vous conférer une totale pureté » (33 : 33). Car ce n'est nullement la seule ascendance selon la chair, mais cette *'ismat*, cette pureté immaculée, jointe à l'investiture nominale (*nass*), qui, de chacun des Douze Imâm du shî'isme, a fait un Imâm. Ici encore, comme dans le Récit de l'Île Verte, l'Imamat et le secret de l'Imamat sont au centre du récit.

Le jeune souverain à la robe de derviche expose alors le sens

52. Son nom, d'après le teste arabe, est Ardbehân (ou Adarbehân) ibn Ahmad Ahwâzi; le texte persan porte Rûzbehân.

de ces versets; il montre la portée que leur donnent les traditions provenant des Imâms eux-mêmes, et qui rendent dérisoires les prétentions des shâfi'ites et des autres. Il le fait avec une éloquence plus pénétrante que la flèche, plus tranchante que le glaive, si bien que tout l'auditoire fond en larmes. Le shâfi'ite, bouleversé, se lève pour formuler timidement une requête : « Daigne énoncer ta généalogie, dit-il au roi. Montre-moi, à moi l'égaré dans la vallée de l'hébertude et de l'ignorance, la voie vers le Vrai. » Et le roi de répondre : « Je suis *al-Tâher* (le pur), fils de Mohammad al-Mahdî (l'Imâm caché), fils de Hasan al-'Askarî... » ainsi de suite, en remontant d'Imâm en Imâm jusqu'au I^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, celui dont il est dit dans un verset qorânique : « Nous avons récapitulé toutes choses en un Imâm (un Guide) qui éclaire (*Imâm mobîn*) » (36 : II).

Nous sommes donc de nouveau ici en présence d'un personnage de la catégorie la plus extraordinaire qui puisse être : fils de l'Imâm caché (de même, dans l'Île Verte, c'était un de ses descendants à la cinquième génération, en la personne du Sayyed Shamsoddîn) : un personnage qui n'entre pas dans ce que nous appelons l'« histoire », mais qui n'est pas pour autant une figure « mythique ». Il se passe alors une scène éminemment compréhensible, car quelle âme humaine pourrait résister à ce que lui dévoile ainsi un tel personnage surnaturel ? Le shâfi'ite tombe évanoui, puis il revient à lui pour murmurer : « Gloire à Dieu qui m'a enfin revêtu de la robe du vrai Islam et de la foi, m'a fait sortir des ténèbres du conformisme humain (*taqlîd*), et m'a conduit dans l'espace vivifiant du monde de la lumière et de la certitude personnellement vécue. » Lui-même et tous ses compagnons font lors profession de shî'isme.

À la suite de quoi, le roi *al-Tâher* les invite tous à être ses hôtes pendant une semaine. La semaine écoulée, tous les charmants habitants d'*al-Zâhera* veulent également les avoir comme hôtes, chacun à leur tour, si bien que le séjour de nos voyageurs dans l'île se prolongera pendant une année entière, une année pendant laquelle ils seront comblés de gentilleses et de prévenances, et pendant laquelle aussi s'achèvera leur initiation.

Nous avons appris au cours du Récit de l'Île Verte, que celle-ci n'était que l'une des îles des fils de l'Imâm caché. Nous allons maintenant apprendre l'existence et la topographie des autres. Tout d'abord l'île où se trouvent nos voyageurs, couvre une surface qu'il faut deux mois entiers pour parcourir, par terre ou par mer. Mais au-delà, il y a une autre île avec une autre ville dont le nom est *al-Râ'yeqa* (la cité limpide). Son roi s'appelle *al-Qâsem*, fils de l'Imâm (*ibn Sâhib al-Amr*). Il faut également deux mois pour la traverser d'un bout à l'autre. Au-delà il y en a

une troisième dont le nom est *al-Sâfiya* (la Cité sereine), sur qui règne Ébrâhîm, autre fils de l'Imâm caché. Deux mois de parcours aussi. Au-delà encore il y en a une quatrième, *Mazlûm*⁵³, sur laquelle règne 'Abdorrahmân, autre fils de l'Imâm caché, et qu'il faut également deux mois pour traverser. Enfin au-delà encore, il en est une cinquième, *Anâtis*, sur qui règne al-Hâshem, fils de l'Imâm, et qui est la plus vaste de toutes, car il faut quatre mois pour la traverser. Quiconque y pénètre, entre à jamais dans l'allégresse. Toutes ces îles présentent le même climat, et le même paysage enchanteur. Tous les habitants en sont des shî'ites; tous ont sur le visage la même beauté, et dans leurs mœurs la même douceur.

Si nous faisons abstraction de la première ville, *al-Mobâraka*, où nos voyageurs avaient été reçus par un délégué à *al-Tâher*, nous avons un groupe de cinq îles avec cinq cités, gouvernées respectivement par l'un des cinq fils de l'Imâm caché, et qu'il faut un total de douze mois pour traverser d'un bout à l'autre. Ces groupes de *cinq* et de *douze* sont fréquents dans le shî'isme (les Cinq Personnages du Manteau, les Douze Imâms, etc.), mais lorsqu'il s'agit des cinq fils d'un personnage comme l'Imâm caché, on ne peut s'interdire de penser aux « Cinq fils de l'Esprit Vivant » dans le manichéisme, de même que le nombre douze chiffrant en mois la durée totale du temps nécessaire pour parcourir les cinq royaumes, évoque toutes les figurations qui se rattachent aux douze signes du zodiaque, aux « douze souverains de lumière », etc.

Malheureusement, nos voyageurs ne pénètrent pas dans toutes ces îles. Ils restent une année entière à *al-Zâhera*, parce que ses gentils habitants estimaient que cette année-là l'Imâm devait se montrer dans leur île. Eux aussi attendirent donc, mais Dieu ne leur accorda pas la faveur de voir l'Imâm. Finalement, deux d'entre eux seulement, le shâfi'ite converti et un autre, décident de demeurer dans l'île. Les autres prennent le chemin du retour. Malheureusement encore, on ne nous donne aucun détail sur cette voie de retour, sans doute parce qu'il est aussi impossible de la montrer que de montrer celle de l'aller.

N'oublions pas cependant que tout cela fut raconté par un des héros du voyage, certain soir de Ramazan à Médine, chez un

53. On se limite à transcrire littéralement les noms des deux dernières cités, dont on n'a actuellement aucune explication satisfaisante. Remarquer que le texte porte *Mazlûm* et non pas *al-Mazlûma* (l'opprimée, ce qui serait complètement absurde ici). Il doit s'agir de traditions dont nous n'avons pas retrouvé la trace, à quoi s'ajoutent probablement les déformations orthographiques courantes pour les noms étrangers en écriture arabe, et qui les rendent méconnaissables.

vizir qui n'avait aucune sympathie pour le shî'isme et les fidèles des Imâms. Lorsque le narrateur eut fini son récit, la nuit était déjà sur le point de s'achever. Le vizir se retira dans une autre pièce, où il fit venir successivement chacun de ses hôtes, pour leur faire promettre solennellement à tous de ne jamais répéter un mot, jusqu'à leur mort, du récit qu'ils venaient d'entendre. Et ce devint, paraît-il, la coutume de ceux qui avaient été les hôtes de cette soirée, de se dire l'un à l'autre, lorsqu'ils se rencontraient : « Te souviens-tu de cette fameuse nuit de Ramadan ? » Et l'autre répondait : « Sans doute, mais on nous a imposé le secret. » Par bonheur il s'en est trouvé un, nous savons même son nom, pour nous transmettre ce qu'il avait entendu.

4. - Rencontre dans le désert ou ubiquité de Nâ-kojâ-Âbâd

Il s'en faut de beaucoup, cependant, que tous les récits rapportant une vision ou une approche du pays de l'Imâm caché, présupposent ce long itinéraire préalable. Tout se passe comme si *Nâ-kojâ-Âbâd*, le lieu qui n'est point contenu dans un lieu de la topographie du monde sensible, faisait une irruption soudaine et fugitive dans notre monde, si nous préférons dire que c'est lui qui se rend présent au monde intérieur du visionnaire; ou bien comme si celui-ci y pénétrait soudainement, si nous préférons la considération inverse, ce qui revient au même. Car il reste que son « où », son *ubi*, par rapport à notre « où », notre lieu et notre *situs* en ce monde-ci, est un *ubique*. C'est ce que nous montre un autre type de récit dont nous rapporterons ici un cas exemplaire. L'événement fut bref et stupéfiant; le récit l'est aussi. Il est certainement antérieur aux deux récits précédents, car il est rapporté dans un livre du grand théologien shî'ite Ibn Bâbûyeh de Qomm (*ob.* 381/992, donc pas plus d'une quarantaine d'années après le début de la Grande Occultation). Ces datations concernent, bien entendu, les récits, car, quant aux événements qui se passent dans le « huitième climat », ils ont leur temporalité propre non mesurable en unités de notre chronologie. Ce qui tombe dans celle-ci, c'est la chrysalide, en l'espèce précisément les récits. De ce point de vue nous dirons que le récit qui va suivre doit être à peu près contemporain du récit de l'apparition à Jam-Karân.

Le héros de ce quatrième récit est un membre d'une fraction iranisée de la tribu arabe des Banî Râshid établie, depuis l'Islam, à Hamadati. Tout ce groupe était shî'ite. C'est ce fait qui avait retenu justement l'attention du narrateur, lequel avait fait alors une enquête auprès de l'un de leurs shaykhs, homme de

science et de jugement⁵⁴. L'explication qu'il en avait obtenue était la suivante. Leur attachement au shî'isme remontait à leur aïeul. Celui-ci s'était rendu en pèlerinage à La Mekke. Au retour, à deux étapes seulement de La Mekke (par conséquent encore à une distance respectable de Hamadan), lorsque, le soir approchant, la caravane se dispose à camper, il décide d'aller se promener un peu dans les environs; il marche tant et si bien que, pris de fatigue, il s'assoit, puis s'endort. Il n'est réveillé que le lendemain matin par la chaleur du soleil. Il veut rejoindre la caravane, mais celle-ci a déjà levé le camp, et il se trouve absolument seul, perdu dans le désert.

« Je fus pris, dit-il, d'une grande frayeur, car je ne distinguais ni piste ni trace. Alors je m'en remis à Dieu, en me disant : Marchons là où il me dirigera. Je n'avais pas encore marché très longtemps que je me trouvai soudain devant une Terre de verdure enchanteresse; il semblait que la pluie venait d'y tomber, et il y soufflait une brise du paradis. Au cœur de cette verdure, j'aperçus un château. Je voudrais bien savoir, me dis-je, quel est ce château que je ne connais pas et dont je n'ai absolument jamais entendu parler ! J'approchai donc. Arrivé devant le seuil, je vis deux jeunes garçons vêtus de blanc. Je les saluai. Ils me rendirent avec grâce mon salut et me dirent : "Assieds-toi! Dieu veille sur toi et te veut du bien". Puis l'un des deux se leva et entra dans la maison. Un moment plus tard, il reparut et me dit : "Lève-toi! Viens et entre". Je pénétrai ainsi dans une demeure dont la beauté et l'éclat étaient tels que je n'avais jamais rien vu qui en approchât. Nous parvînmes à un pavillon devant lequel était suspendu un rideau. Le page souleva le rideau et me dit : "Entre". J'entrai dans le pavillon. Au milieu était un trône sur lequel siégeait un jeune homme au beau visage, à la belle chevelure, aux beaux vêtements, au parfum agréable. Par la lumière de son visage, la demeure était éclairée comme peut l'être la nuit au lever de la pleine lune. Au-dessus de lui

54. Pour ce quatrième récit, cf. texte arabe in Ibn Bâbûyeh, *Kamâl al-dîn wa tamâm al-ni'ma*, Téhéran 1309, pp. 250-251, et version persane in 'Alî Asghar Borujârdî, *op. cit.*, pp. 175-177. Le *hadîth* débute ainsi : « J'ai entendu notre shaykh, un spécialiste du *hadîth*, dont le nom était Ahmad ibn Fâris al-Adîb, raconter ceci : J'ai entendu raconter à Hamadan une histoire que je raconte telle que je l'ai entendue, à l'intention d'un de mes frères qui m'avait demandé de la lui mettre par écrit, et que je n'avais aucune raison de ne pas satisfaire. Je l'ai donc transcrite, en m'en remettant à la garantie de celui qui me l'avait racontée. » La transmission s'établit donc ainsi : 1) Le shaykh des Banî Râshid. 2) Le personnage de Hamadan à qui ce shaykh rapporte le fait. 3) Le shaykh Ahmad ibn Fâris al-Adîb qui transcrit le récit. 4) Le disciple du shaykh qui le transmet.

était suspendu un glaive. Je le saluai. Il me rendit mon salut dans les termes les plus gracieux et les plus affables.

« "Sais-tu qui je suis ? me dit-il.

« — Non, j'en atteste Dieu! je l'ignore.

« — Je suis le Résurrecteur (*Qâ'im*) d'entre la Famille du Prophète. Je suis celui qui, à la fin de ce Temps, sortira avec ce glaive — et il le désigna de Sa main — afin de remplir la Terre de paix et de justice comme elle aura été remplie jusque-là de violence et de tyrannie." (Nous reconnaissons ici le motif du Glaive mystique, non forgé d'un métal terrestre.)

« En entendant ces mots prononcés par de telles lèvres, je me prosternai à terre. Mais lui de me dire : "Non, relève-toi." Puis il me dit : "Tu es un tel, de la ville de la montagne que l'on appelle Hamadan? (l'ancienne Ecbatane, la ville de Tobie et l'Ange).

« — Tu dis vrai, ô mon seigneur.

« — Tu aimerais retourner chez toi et retrouver les tiens ?

« — Oui, mon seigneur."

« Alors il fit signe à l'un des pages; celui-ci me présenta une bourse, puis, me prenant par la main, se mit à marcher à côté de moi. Nous sortîmes du château, le page m'accompagnant toujours. Soudain, voici que je vis le minaret d'une mosquée, des ombrages, des arbres, des maisons. Le page me dit en souriant : "Tu connais ce pays ?

« — A côté de chez moi, à Hamadan, dis-je, il y a un pays que l'on nomme Asadâbâd, et qui ressemble tout à fait à celui-ci."

« Et le page de me dire : "Mais justement, *tu es à Asadâbâd*. Va tout droit maintenant."

« Stupéfait, je me retournai. Le page avait disparu, j'étais seul, et pourtant j'avais encore dans la main la bourse qu'il m'avait donnée. J'entrai dans Asadâbâd. Bientôt je fus à Hamadan, et rassemblai toute ma famille pour lui annoncer la grâce dont Dieu m'avait favorisé. »

Par ces récits (et nous pourrions en multiplier les exemples), nous pénétrons dans un monde, ou bien nous voyons se manifester un monde, qui reste au-delà du contrôle empirique de nos sens et de nos sciences rationnelles. Sinon, n'importe qui pourrait en retrouver l'accès et l'évidence; or, il ne nous est pas même possible, et pour cause, de retrouver la route parcourue par les témoins. Ici, la recherche du philosophe se concentre autour de quelques thèmes déjà dégagés : il y a le thème de *Nâ-kojâ-Âbâd*; le thème de la puissance imaginative assumant de plein droit la fonction noétique qui lui est propre; le thème de « l'âme comme lieu spirituel du corps ». Les témoignages des témoins

oculaires nous mettent en présence d'un monde spirituel, mais d'un monde spirituel concret, plus riche en figures que le nôtre, et en figures non caduques (les cités merveilleuses des cinq îles appartiennent au monde de Jâbarsâ, *mundus imaginalis*). La question qui se pose est la question *ubi*, où ? Or, la manière dont nos philosophes se représentent le rapport du monde spirituel au niveau du monde de l'Âme, c'est-à-dire du *Malakût*, avec le monde corporel sensible, nous a conduit déjà à la double réponse : à la fois partout (*ubique*) et nulle part. Cela veut dire que partout dans notre monde sensible peut se produire l'irruption du *Malakût*, et que de partout l'on peut y pénétrer, sans que le *Malakût* soit quelque part dans le monde sensible. Irruption et pénétration supposent la mise en œuvre d'un organe qui n'est ni la perception sensible, ni l'entendement abstrait; les perceptions de cet organe subtil ne sont ni de la fantaisie ni de l'imaginaire; les événements réels qu'il permet de vivre ne sont ni du mythe ni de l'histoire.

Nous nous étions déjà ci-dessus expressément référé au terme persan de *Nâ-kojâ-âbad* forgé par Sohrawardî, parce que le *shaykh al-Ishrâq*, en énonçant ce mot, sous-entend toute l'ontologie qui en supporte le sens⁵⁵; nous avons eu plusieurs occasions de signaler la chose au cours de cet ouvrage. Venir de *Nâ-kojâ-âbad*, c'est venir d'au-delà de la montagne cosmique de *Qâf*; c'est de là que déclare venir le mystérieux initiateur, l'ange comme guide personnel, qui se présente au début des récits d'initiation d'Avicenne et de Sohrawardî. Nous savons que, dans deux des récits sohrawardiens, c'est la réponse que l'interlocuteur obtient expressément de l'ange : « Je viens de *Nâ-kojâ-âbad*⁵⁶. » Et l'on aura pu lire ici (liv. II), dans le « Récit de l'Archange empourpré », ce que celui-ci suggère à son disciple, concernant ce que veut dire « franchir la montagne de *Qâf* » et concernant le chemin qu'il convient de prendre pour en sortir. Là même il nous était suggéré que celui qui était pareil au mystérieux prophète Khezzr, pour s'être baigné comme lui dans la Source de la Vie, pouvait traverser sans peine. Or, nous venons précisément de retrouver le prophète Khezzr ici à deux reprises : en présence du XII^e Imâm, dans le récit du *shaykh* de Jam-

55. Voir notre étude *Au pays de l'Imâm caché* (Eranos-Jahrbuch, XXXII/1963), pp. 31-41.

56. Il s'agit de deux des récits sohrawardiens, respectivement intitulés « Le bruissement des Ailes de Gabriel » (*Awâz-e parr-e Jabra'yel*), et le « Vade-mecum des fidèles d'amour » (*Mu'nis al-'oshshâq*). On en trouvera désormais le texte persan avec un résumé en français in *Opéra metaphysica et mystica III*. La traduction française intégrale du cycle des récits sohrawardiens est en préparation (à paraître en 1972). Cf. déjà *supra* liv. II, chap. v ss.

Karân, et au voisinage du petit temple où, dans l'Île Verte, il est possible de communiquer avec l'Imâm.

Ce terme étrange de *Nâ-kojâ-âbâd*, que l'on ne trouve pas dans les dictionnaires persans, Sohrawardî l'avait formé à l'aide des ressources de la pure langue persane, sans recourir à l'arabe. C'est littéralement la cité, le pays (*âbâd*), du non-où (*nâ-kojâ*). A première vue, on l'a remarqué déjà, il semblerait que le terme fût l'équivalent exact du grec *ou-topia*, terme qui ne figure pas, lui non plus, dans les dictionnaires grecs, et qui fut forgé par Thomas Morus comme un nom abstrait pour désigner l'absence de toute localisation, de tout *situs* dans un espace explorable et contrôlable par nos sens. Étymologiquement et littéralement, il serait peut-être exact de traduire *Nâ-kojâ-âbâd* par *outopia*, et pourtant, quant à l'idée, quant à l'intention et quant à la signification de la chose vécue, nous commettrions un contresens. Et le contresens serait ici solidaire de la confusion déjà dénoncée entre ce que l'on désigne couramment comme *l'imaginaire*, l'irréel, et ce que nos auteurs nous ont imposé de désigner techniquement comme *l'imaginal*⁵⁷. La confusion présuppose la dégradation de la puissance imaginative elle-même, de son objet et de sa fonction noétique. Si on l'identifie avec la « fantaisie », il est alors fatal que le monde configuré par elle soit de *l'utopie*, et que l'homme qui se fie à cet organe soit un *utopiste*. Sa puissance imaginative n'étant plus réglée par une fonction cognitive rigoureusement *axée* entre deux autres, cet homme est virtuellement un *désaxé*, paranoïaque, halluciné, schizophrène, etc. Pour entendre la signification et la réalité de *Nâ-kojâ-âbâd* comme se rapportant à autre chose qu'une utopie (*outopia*), il faut parallèlement que l'on reconnaisse la puissance ou la conscience imaginative comme autre chose qu'un organe d'imaginaire et d'irréel. Mais cette reconnaissance elle-même présuppose une métaphysique de *l'être* qui ménage sa place à un niveau intermédiaire de *l'être* entre le monde de l'intellect pur et le monde des sens, et qui *eo ipso* détermine l'axe et la fonction de la puissance cognitive dont ce monde intermédiaire est l'objet propre. Ce niveau intermédiaire est celui du *Malakût*, monde à la fois spirituel et concret; on a pu déjà constater son importance au cours des recherches présentées ici.

57. On rappelle l'essentiel concernant ce mot fréquemment employé au cours du présent ouvrage : le mot « imaginal » (latin *imaginālis*) dérive du mot *imago* à l'exemple des mots du même type (cf. les dérivés du mot *origo* : *originarius*, *originalis* etc.). Le latin distingue entre *imaginare*, présenter une image à la façon dont le miroir vous la présente (c'est la fonction qu'exprime le mot arabe *mazhariya*, et c'est par excellence la nature du *'alam al-Mithâl*, *mundus imaginālis*) et le déponent *imaginari*, s'imaginer, se figurer.

Par le fait même, on s'aperçoit que *Nâ-kojâ-âbâd* ne désigne pas quelque chose comme de l'être inéteu, à l'état ponctiforme. Le mot *âbâd* désigne bien une cité, un pays cultivé et peuplé, donc une étendue. Il faut commencer par surmonter ici le vieux dualisme établi entre ce qui est spirituel et ce qui est « étendu ». Ce dont il s'agit, c'est de ce que la tradition théosophique en Islam désigne comme étant « au-delà de la montagne de Qâf ». C'est l'ensemble des cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ, Hûrqalyâ, lesquelles en comprennent beaucoup d'autres (l'Île Verte, les îles aux cinq cités, en font partie). Topographiquement, lorsque nos auteurs nous précisent que la région de ces cités commence « à la surface convexe de la Sphère des Sphères », c'est la meilleure façon de suggérer que *Nâ-kojâ-âbâd* commence au moment où l'on « sort » de la Sphère qui définit toute orientation possible en ce monde-ci, celle qui porte idéalement inscrits les points cardinaux célestes. Il va de soi, en effet, qu'une fois franchie cette limite, la question *où* (*ubi? kojâ?*) perd son « sens », du moins le sens qu'elle connote en propre dans l'espace de notre expérience commune. C'est *Nâ-kojâ-âbâd* : un « lieu qui n'est pas contenu dans un lieu », dans un *topos* permettant de répondre à la question « où ? ». Sortir de ce « où », qu'est-ce que cela implique au juste ?

Il ne peut s'agir d'un déplacement local *in corpore*, du transfert d'un corps physique d'un lieu dans un autre, comme lorsqu'il s'agit de lieux contenus dans un même espace homogène. Comme le suggérait Sohrawardî par le symbole de la goutte de baume « transparent » au revers de la main lorsque l'on tient celle-ci face au soleil, il s'agit de rentrer, de passer à l'intérieur, et en passant à *l'intérieur* se retrouver *au dehors*. Le rapport en cause est essentiellement celui de l'extérieur, du visible, de l'exotérique (*ta exô*, *zâhir*), avec l'intérieur, l'invisible, l'ésotérique (*ta êxô*, *bâtin*). Sortir du *où*, de la catégorie *ubi*, c'est quitter les apparences extérieures qui enveloppent, comme un noyau, les réalités intérieures cachées; c'est pour l'Étranger, le gnostique, revenir chez lui. Mais, chose étrange, ce passage une fois accompli, il se trouve que désormais c'est cette réalité occulte qui enveloppe, environne, contient ce qui était tout d'abord l'extérieur et le visible, puisque par *l'intériorisation* l'on est désormais *sorti* de cette réalité *extérieure*. Dès lors, c'est la réalité immatérielle qui enveloppe, environne, la réalité dite matérielle. C'est pourquoi la réalité spirituelle n'est pas dans le « où ». C'est le « où » qui est en elle. Ou plutôt elle est le *où* de toutes choses; elle n'est donc pas elle-même dans un lieu, elle ne tombe pas sous la question *où*, la catégorie *ubi*. Son lieu (son *âbâd*) c'est *nâ-kojâ*, parce que son *ubi* est un *ubique*. Cela

compris, nous avons sans doute compris l'essentiel pour suivre la topographie des expériences visionnaires, en distinguer le sens (c'est-à-dire à la fois la signification et la direction), et distinguer aussi quelque chose d'essentiel, à savoir ce qui différencie les perceptions visionnaires de nos spirituels (Sohra-wardî, le voyageur de l'Île Verte et tant d'autres) à l'égard de tout ce que notre vocabulaire moderne fait rentrer sous l'acception péjorative de créations, d'imaginaires voire de délires *utopiques*.

Le fait d'une imagination « désaxée » présuppose une anthropologie qui n'est plus capable de lui déterminer et garantir son axe propre; c'est donc notre anthropologie qui a commencé elle-même par devenir folle. Il serait capital de méditer ici sur la convergence entre les enseignements des maîtres qui ont fait la pensée orientale, celle de l'Islam (Avicenne, Sohrawardî, Ibn 'Arabî, Nasîroddîn Tûsî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî etc.) et l'enseignement de maîtres dont le témoignage reste en Occident et pour l'Occident, pour le moment présent et pour l'avenir, d'une valeur inappréciable, parce qu'ils témoignent de tout ce qui est absent dans la pensée occidentale dite « moderne », du moins sous ses formes officielles. En bref, y a-t-il une phénoménologie possible de l'expérience visionnaire, de l'*ek-stasis* « hors de l'espace du monde », menée indépendamment d'une phénoménologie de la « venue à ce monde » ? Autrement dit, sans une phénoménologie telle que « sortie de ce monde » et « venue à ce monde » apparaissent comme deux aspects inverses d'un même phénomène.

Or nous en trouvons une admirable esquisse dans l'œuvre de Nasîroddîn Tûsî, le grand penseur shî'ite chez qui l'ésotérisme ismaélien a laissé des traces profondes. La venue à ce monde, c'est la « sortie du paradis » ; comme telle, ce n'est pas un déplacement local, mais un changement d'état. C'est, dit notre auteur, passer de la Vraie Réalité (*haqîqat*) et du sens vrai (le *bâtin*, l'intérieur, l'ésotérique) à ce qui, sans doute, est le seul réel pour la conscience commune, mais qui à l'égard de la Vraie Réalité n'est que métaphore (*majâz*). Et c'est ainsi que les Vraies Réalités ou Réalités au sens vrai sont devenues douteuses et improbables, suspectes et ambiguës. Inversement, sortir de ce monde, accéder au sens vrai, cela ne désigne pas le phénomène biologique de la mort (les experts de nos jours ne s'accordent même plus pour en donner une définition). Le sens vrai de *vie* et de *mort* est le sens spirituel de l'une et de l'autre. Le problème de la survie ne se propose pas comme un prolongement des problèmes de la physique; il se propose au niveau d'un monde spirituel dont il y a peut-être plusieurs siècles que la philosophie

occidentale a perdu le sens concret pour lui préférer le monde du concept logique. C'est pourquoi, si l'on dit en général des morts qu'ils « sont partis », l'expression est fautive, car beaucoup de ceux que l'on désigne ainsi, étaient spirituellement morts et n'ont jamais quitté ce monde, car les âmes mortes ne peuvent pas quitter ce monde. Sortir de ce monde, c'est donc, dirions-nous, avoir été régénéré avec Khezr dans la Source de la Vie, c'est être devenu étranger au monde de la *ghorbat* (l'exil), monde métaphorique dont la conscience commune se satisfait. Bref, il faut d'abord être un vivant, être ressuscité à la vie spirituelle, pour *vivre* le phénomène de la mort comme un *exitus*, car la mort comme *exitus* signifie cela : que l'âme sorte *vivante* de ce monde, et c'est pourquoi l'extase et les expériences visionnaires n'en sont qu'une anticipation. Dépasser les limites du cosmos (celles de la Sphère suprême), cela ne signifie pas quelque exploit dans l'espace cosmique (ceux des cosmonautes de nos jours) ; c'est d'abord passer de l'état de petite enfance à l'état de maturité spirituelle, fendre les ténèbres et parvenir à l'état de conscience vraie du Vrai Réel⁵⁸.

L'on pourrait réunir un faisceau d'affirmations convergentes chez les maîtres du protestantisme spirituel : Valentin Weigel, Jacob Böhme, Gottfried Arnold, etc. En une admirable page, par exemple, Weigel (1588) explique ce que veut dire la hiérophistoire, lorsqu'elle énonce que Lucifer est sorti du ciel ou bien qu'Adam est sorti du paradis; l'événement ne signifie pas le transfert d'un lieu dans un autre. « Adam, chassé du paradis, est resté dans le lieu même où il était auparavant, car ce grand univers était son paradis, si l'on parle au sens extérieur, de même que son paradis intérieur et céleste était l'*Imago Dei* en lui⁵⁹. » Aussi convient-il de dire : « Enfer et paradis ne sont pas un lieu. Chacun porte en soi-même son paradis et son enfer. Celui qui ne se

58. Cf. notre livre *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. I, pp. 18, 27, 31. Il importe de distinguer entre le fait de *Vexitus* et la mort spirituelle. Pour que le fait de *Vexitus* ait lieu comme une « sortie » réelle de ce monde, il faut qu'il ait été précédé par la résurrection spirituelle; sinon, ceux qui sont spirituellement morts, c'est-à-dire morts au sens vrai, ne « sortiront » jamais de ce monde; leur *exitus* n'est que l'entrée dans la « seconde mort », car seuls les « vivants » au sens vrai sortent de ce monde. C'est un enseignement que l'on trouve aussi bien dans l'« Évangile de Philippe » que dans un traité ismaélien de Nasîroddîn Tûsî; aussi bien toute la pédagogie spirituelle de la gnose ismaélienne est-elle fondée sur la « résurrection des morts » (cf. le *Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm. Annuaire*, année 1970-71, pp. 226 ss.)- Shaykh Ahmad Ahsâ'i (dans son commentaire de la *Ziyârat al Jâmi'â*) a aussi tout un enseignement sur ce point.

59. Valentin Weigel, *Ein nützliches Tractâtlein Vont Ort der Welt* (Sämtliche Schriften hrsgb. v. Will-Erich Peuckert und Winfried Zeller, I. Lief.), Stuttgart 1962, chap. x, p. 37; chap. XVIII, pp. 33 et 66.

connaît pas soi-même ne connaît pas sa patrie, à savoir le paradis, le royaume de Dieu [...]. Notre corps matériel n'est pas notre vraie demeure puisque la mort a le pouvoir de nous en chasser. » Mais « Dieu en nous et nous en Dieu, celui qui vit ainsi vit vraiment chez lui, dans sa patrie, personne ne peut l'en chasser⁶⁰ ».

Que pas même la mort ne puisse expulser le gnostique de chez lui, c'est parce que « dans ce monde-là » (*in jener Welt*, Plotin disait « là-bas »), il n'y a pas de corps élémentaire naturel qui occupe un lieu, et qui regarde çà et là à l'extérieur de lui-même avec des yeux corporels, mais « un corps céleste surnaturel, un corps spirituel formé de l'Esprit-Saint, et qui n'a pas besoin d'un lieu extérieur⁶¹ ». De telles déclarations sont à l'unisson de ce que nous avons appris ici même de nos philosophes et spirituels concernant la connaissance de soi, le corps de résurrection et ce que signifie « voir l'Imâm en Hûrqualyâ ». C'est que *Nâ-kojâ-âbâd* est le royaume des corps subtils, des « corps spirituels », le seuil du *Malakût* ou monde de l'Âme. Il commence « à la surface convexe de la Sphère des Sphères », parce qu'en effet il est la limite à laquelle s'inverse le rapport d'intériorité exprimé par la préposition *en* ou *dans*. Ces corps spirituels ne sont pas dans un monde, pas même dans leur monde, à la façon dont un corps matériel est dans son lieu, ou bien est contenu dans un autre corps. Le texte de Plotin que, depuis Avicenne jusqu'à Qâzî Sa'îd Qommî, tous nos penseurs ont lu et annoté sous le nom de « Théologie d'Aristote », explique que chaque entité spirituelle est « dans la totalité de la Sphère de son ciel ». Chacune subsiste, certes, indépendamment de l'autre, mais toutes pourtant sont simultanées, et chacune est dans chaque autre. Il serait totalement faux de se représenter cet autre monde comme un ciel indifférencié et informel. Il y a multiplicité, certes, mais les relations de l'espace spirituel diffèrent des relations de l'espace compris *sous* le ciel étoilé, autant que le fait d'être *dans* un corps diffère de l'acte d'être « dans la totalité de son ciel ». C'est pourquoi l'on pourra dire avec la « Théologie » que « derrière ce monde, il y a un Ciel, une Terre, une mer, des animaux, des plantes et des hommes célestes; mais

60. *Ibid.*, chap. xiv, pp. 51-52.

61. *Ibid.*, chap. XXII, pp. 76 et 79. Weigel est d'accord avec Paracelse pour distinguer entre les deux sens que connotent respectivement, en allemand, les deux mots *Erstehen* et *Aufentehen* : d'une part, quelque chose qui serait la remise sur pied, la *résurrection* d'un corps matériel, si bien constitué soit-il; et d'autre part une *ressuscitation*, suscitation nouvelle d'un corps tout nouveau, tout autre. C'est également ce que se sont efforcés d'expliquer en Iran, sans être toujours bien compris, les maîtres de l'école shaykhie. Voir les textes de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et de ses successeurs, traduits dans notre livre *Terre céleste...* pp. 281 ss.

chaque être y est céleste ; les entités spirituelles qui y sont, correspondent aux être humains qui y sont, mais il n'y a là aucune chose terrestre »⁶². Il semble que tout cela puisse s'appliquer aux merveilles et choses étranges de l'Île Verte, aux îles des cinq cités, etc.

Il s'agit en effet d'une *quarta dimensio* qui s'ouvre à toute expérience visionnaire. C'est ainsi qu'en suivant nos pèlerins, nous avons aussi bien l'impression de nous retrouver dans un monde familier à tout lecteur du grand théosophe visionnaire suédois, Emmanuel Swedenborg, qui sans doute, lui aussi comme nos théosophes shî'ites, avait lu la Théologie plotinienne dite d'Aristote, mais qui parle avant tout d'après son expérience des choses « vues et entendues par lui-même ». Certaines de ses pages sur la nature de l'espace spirituel sont à rappeler ici, tant elles disent parfaitement l'essentiel. L'auteur y explique que « quoique tout dans le Ciel apparaisse absolument comme dans le monde, dans un lieu et dans un espace, toujours est-il que les Anges n'ont aucune notion ni aucune idée du lieu et de l'espace ». C'est que « toutes les progressions dans le monde spirituel se font par des changements d'états intérieurs, de sorte que les progressions ne sont autre chose que des changements d'états... Ceux qui sont dans un état semblable, sont proches les uns des autres, et ceux qui sont dans un état dissemblable, sont éloignés les uns des autres... Les espaces dans le Ciel ne sont que des états externes qui correspondent à des états internes. Ce n'est pas autrement que les Cieux sont distincts entre eux... Quand quelqu'un s'avance d'un lieu dans un autre... il arrive plus tôt quand il désire, et plus tard quand il ne désire pas; le chemin lui-même s'allonge et se raccourcit selon le désir... C'est ce que j'ai vu souvent et j'en ai été surpris. D'après cela, il est de nouveau évident que la distance, et par conséquent les espaces, sont absolument selon les états intérieurs chez les Anges, et que, parce qu'il en est ainsi, la notion et l'idée de l'espace ne peuvent entrer dans leur pensée, quoique chez eux il y ait des espaces tout comme dans le monde⁶³ ».

D'un semblable texte l'on peut dire qu'il est l'exacte description de *Nâ-kojâ-âbâd*, du « huitième climat » et de ses mystérieuses cités, et l'on se sent d'autant plus autorisé à le considérer

62. Cf. notre livre sur *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. I, p. 62, et les *Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote*, trad. par G. Vajda (in *Revue Thomiste*, 1951 II, pp. 381-82). Rappelons que Qâzî Sa'îd Qommî a encore écrit au xviii^e siècle, sur cette Théologie d'Aristote, un ensemble de gloses sur lesquelles nous espérons revenir ailleurs.

63. Swedenborg, *Du Ciel et de ses merveilles et de l'Enfer, d'après ce qui a été entendu et vu*, trad. Le Boy» des Guays, Paris» 1899, art. 191 à 195.

ainsi que l'on en retrouve l'équivalent parfait chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî⁶⁴. De ce que nous attestent l'un et l'autre maître il s'ensuit, en bref, qu'il y a un lieu spirituel et un lieu corporel, mais, qu'à la différence du second, le premier ne peut être donné en réponse à la question *ubi*. Car, pour quiconque accède à *Nâ-kojâ-âbâd*, tout se passe à l'inverse de la perception et de la conscience commune : c'est le *où*, le lieu, qui réside dans l'âme ; c'est la substance corporelle étendue qui réside dans la substance spirituelle, de la même manière que c'est le corps qui réside dans l'âme, et que c'est l'âme qui environne et porte le corps. Toute une tradition métaphysique peut être invoquée ici à l'appui. Citons ici ces lignes de Salomon ibn Gabirol qui récapitulent au mieux la question : « La manière dont la substance corporelle universelle réside dans la substance spirituelle universelle doit être comparée à la manière dont le corps réside dans l'âme; de même que l'âme environne le corps et le porte, de même la substance spirituelle universelle environne le corps universel du monde et le porte, et de même que l'âme est en elle-même séparée du corps du monde et s'attache à lui sans le toucher, de même la substance spirituelle est en elle-même séparée du corps du monde et s'attache à lui sans le toucher. On peut se former une idée de l'attachement de la substance spirituelle à la substance corporelle, et en général de la manière dont les substances spirituelles s'attachent les unes aux autres et résident les unes dans les autres, par la manière dont la lumière ou le feu s'attache à l'air, la couleur et la figure à la quantité, la quantité à la substance, et les accidents spirituels aux substances spirituelles. Car, comme les choses visibles doivent être l'image des choses invisibles, il faut que l'attachement des différentes parties des substances corporelles [telles que la couleur, la figure, la quantité et la substance] les unes aux autres et leur existence les unes dans les autres soient l'image de l'attachement des substances spirituelles les unes aux autres et de leur existence les unes dans les autres⁶⁵. »

C'est pourquoi l'on ne peut dire *où* est le lieu spirituel, pour la raison qu'il est lui-même non pas *situé* mais *situatif* ; c'est l'âme qui est le lieu; le lieu apparent, le paysage où elle se meut, est alors l'image du lieu intérieur : *l'ubi* du lieu intérieur est aussi bien *ubique*. On ne passe pas à ce lieu de l'âme et à sa topogra-

64. Cf. *supra* liv. V, chap. II, 3 ss., ainsi que les textes de Mollâ Sadrâ traduits dans notre livre *Terre céleste...* pp. 257 ss.

65. Salomon ibn Gabirol, *La Source de Vie*, liv. II, §§ 25 et 29, in S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouv. éd., Paris 1955, pp. 35-36. A comparer sur ce point *Le Livre des Sources* de l'ismaélien Abu Ya'qûb Sejestânî, cf. notre *Trilogie Ismaélienne*, pp. 46 sa., 69 ss.

phie sans une rupture, soudaine ou progressive, avec les coordonnées géographiques. Nous l'avons vu, par exemple, dans le récit du voyage à l'Île Verte. On se met en route ; à un moment donné se produit la rupture avec la géographie reconnue. Seulement, le voyageur n'a pas conscience que cette rupture s'accomplisse à un moment précis; il ne s'en aperçoit, avec inquiétude ou émerveillement, qu'après coup. S'il s'en apercevait, peut-être pourrait-il refaire la route ou l'indiquer à d'autres. Or, il ne peut que décrire *où* il fut; il ne peut indiquer à d'autres *où* passe la route.

Ici même nous touchons à quelque chose d'essentiel, à la corrélation que nous marquons de nouveau ci-dessus entre la signification de *Nâ-kojâ-âbâd* comme « lieu » de l'âme et la fonction privilégiée de la puissance imaginative. L'organe par lequel s'accomplit la migration de l'âme, le retour *ab extra ad intra*, le renversement (*l'intus-susception*) topographique, cet organe, ce ne sont ni les sens ni l'intellect pur, mais une puissance intermédiaire : l'Imagination active (*l'imaginatrice*). Nous avons remarqué déjà combien il est important que Mollâ Sadrâ Shîrâzî fasse de l'Imagination une faculté spirituelle pure, indépendante de l'organisme physique, et par conséquent indépendante de la disparition de celui-ci, quelque chose comme le « corps subtil » de l'âme. On peut ici même mieux mesurer les conséquences de cette position de thèse. La gnoséologie de Mollâ Sadrâ affirme l'unification du sujet qui perçoit avec la forme perçue, ce qui veut dire l'intériorité de celle-ci à celui-là, et cette loi vaut aussi bien pour les trois degrés de la perception : sensible, imaginative, intellectuelle. Il s'ensuit que la perception imaginative et la conscience imaginative ont bien leur fonction et leur valeur *noétique* propre, par rapport au monde qui leur est propre, à savoir le monde que l'on appelle *'âlam al-mithâl, mundus imaginialis*. C'est le monde des cités mystiques comme Hûrqalyâ, où le temps devient réversible et où l'espace est en fonction du désir, parce qu'il n'est que l'aspect externe d'un état intérieur. Ce n'est pas encore le monde des pures Intelligences chérubiniennes (*Jabarût*) ni le monde des Idées platoniciennes; c'est le *Malakût*, le monde de l'Âme.

L'imagination se trouve ainsi solidement *axée* entre deux autres fonctions cognitives : son propre monde *symbolise avec* les mondes auxquels correspondent ces deux autres fonctions. Il y a donc comme un contrôle qui préserve l'Imagination des divagations et des dévergondages, et qui lui permet d'assumer de plein droit sa fonction : faire s'accomplir les événements que relatent les récits visionnaires d'un Sohrawardî, parce que toute approche de *Nâ-kojâ-âbâd* se fait par la voie imaginative, par le « réalisme »

d'un concret qui est propre à la conscience Imaginative. D'où, peut-on dire, l'extraordinaire sérieux, par exemple, de l'épopée mystique en langue persane (de 'Attâr à Jâmî et à Nûr'Alî Shah), amplifiant toujours en nouveaux symboles les mêmes archétypes. Pour que l'Imagination soit « désaxée », se « dévergonde » et cesse de remplir sa fonction, laquelle est de sécréter des symboles conduisant au sens intérieur, il faut que soit disparu ce *mundus imaginalis* qui est le domaine propre du *Mala-kût*. Faut-il, en Occident, dater cette disparition du moment où l'averroïsme rejeta la cosmologie avicennienne avec sa hiérarchie angélique intermédiaire des *Animae caelestes*? Ces Âmes ou *Angeli caelestes* (distincts des *Angeli intellectuelles*) avaient en effet le privilège de la puissance imaginative à l'état pur. Disparu l'univers de ces Âmes, c'est la fonction imaginative, comme telle, qui s'est trouvée *désaxée*. D'où, plus tard, l'avertissement de Paracelse mettant en garde contre toute confusion de l'*Imaginatio vera* avec la *fantaisie*, cette « pierre angulaire des fous ⁶⁶ ».

Comment se fait-il que nous n'ayons pas dans nos langues occidentales en général, nommément en français, un terme courant et satisfaisant pour traduire *'âlam al-mithâl*? Nous avons dit pourquoi nous le traduisons en recourant à l'équivalent latin *mundus imaginalis*, et au terme *imaginai*, formé sur le latin, afin d'éviter toute confusion entre ce qui s'appelle couramment l'*imaginaire* et ce qui chez nos philosophes est l'objet, réel de plein droit, de la perception imaginante et de la conscience imaginative. Opposer le réel à l'imaginaire comme à l'irréel, à l'utopique, c'est même indigence que de confondre le symbole avec l'allégorie, l'exégèse du sens spirituel avec une interprétation allégorique. Récits de Sohrawardî et atteintes au « pays de l'Imâm caché » ne sont ni de l'imaginaire, ni de l'irréel, ni de l'allégorie, précisément parce que *Nâ-kojâ-âbâd*, le « pays du non-où », n'est pas ce que nous appelons vulgairement *utopie*.

Il faut alors en venir à se demander quel est donc notre *réel* à nous, pour que, si nous en sortons, nous ne fassions plus que de l'utopie ? Et quel est donc le réel de nos penseurs orientaux traditionnels, pour qu'ils puissent accéder à *Nâ-kojâ-âbâd*, en sortant du lieu sensible sans, sortir du *réel*, voire en accédant justement à celui-ci? Cela suppose une échelle de l'être aux degrés beaucoup plus nombreux que la nôtre. Une chose est

66. « Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein Eckstein der Narren. » Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomiey* (Südhof X, p. 475, cit. in A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand*, p. 60, n. a).

frappante de nos jours : on concède que nos devanciers ont eu une conception trop rationaliste et trop intellectualiste de l'Imagination, mais en même temps l'on est épouvanté, et à bon droit, de certaines conjonctions récentes de l'imagination et du désir. On parle alors de la nécessité d'une nouvelle discipline de l'imagination, mais on est assez en peine pour la trouver, parce que l'on ne veut toujours y voir qu'une certaine manière de prendre ses distances à l'égard de ce qu'on appelle le *réel*, et en vue d'exercer une action sur celui-ci. On ne s'aperçoit pas que si nous ne sommes plus capables de parler de l'imagination que comme de la « folle du logis », c'est que nous avons oublié les normes et les règles, la discipline et l'« orientation axiale » qui garantissent la fonction *cognitive* de la puissance « imaginatrice ». Aussi est-ce toujours le mot de rêverie qui se présente comme une excuse : rêverie littéraire, ou de préférence aujourd'hui rêverie sociale. Une « topique de l'imagination » par aire culturelle, selon l'expression de Massignon, nous aiderait autant à ne pas confondre entre eux des thèmes purement homonymes, qu'à mettre en correspondance ceux qui, d'une culture à l'autre, ont vraiment même racine. Mais l'on n'évitera pas la question de savoir s'il ne fallait pas que le *mundus imaginalis* fût perdu et ne laissât place qu'à l'Imaginaire, pour que triomphent le fantastique, l'horrible, l'obscène, le monstrueux, le macabre, l'absurde. En contraste, l'art et les imaginations de la culture islamique traditionnelle se caractérisent par le hiératique, le sérieux, la stylisation, la signifiante. Pourquoi?

Sans pousser plus avant cette obsédante recherche, nous pouvons dire que ni nos utopies, ni nos sciences-fictions, ni le sinistre « point oméga », rien de tout cela ne parvient à *sortir* de ce monde, n'atteint à *Nâ-kojâ-âbâd*. En revanche ceux qui ont connu *Nâ-kojâ-âbâd* (le pèlerin de l'Île Verte, le visionnaire constructeur de Jam-Karân) n'ont pas fabriqué d'utopies, pas plus que l'ultime pensée du shî'isme n'est une rêverie sociale oii politique, mais une eschatologie, et cela parce qu'elle est une attente qui est, comme telle, Présence d'ores et déjà *réelle* à un autre monde, et témoignage de ce monde autre. Inversement peut-être il faut, pour sécréter les utopies au sens courant du mot, avoir perdu le sens de *Nâ-kojâ-âbâd*, et c'est pourquoi, malgré la concordance linguistique apparente, nous ne pouvons traduire *Nâ-kojâ-âbâd* simplement par *outopia*.

Ainsi donc, quelques-unes des manifestations de l'Imâm caché au temps de la « Grande Occultation » nous ont conduit à esquisser quelque chose comme les prémisses d'une phénoménologie de la conscience visionnaire. Nous l'avons fait à dessein de prévenir tout jugement trop hâtivement complaisant

d'une psychanalyse ou d'une psychopathologie agnostique. Le monde où ont pénétré les témoins auxquels s'est manifesté l'Imâm caché est un monde parfaitement *réel*, plus évident même, plus cohérent et stable, en sa réalité propre, que le monde *réel* empirique, perçu par les sens. Ses témoins ont eu ensuite parfaitement conscience qu'ils avaient été « ailleurs »; ce ne sont point des schizophrènes. Il s'agit d'un monde qui est *caché dans l'acte même* de la perception sensible, et qu'il nous faut retrouver sous l'apparente certitude objective de celle-ci. C'est pourquoi nous ne pouvons le qualifier d'« imaginaire » au sens où l'on prend couramment ce mot pour dire irréel, inexistant. Confondre l'imaginaire et l'*imaginal*, c'est se rendre incapable de comprendre des figures et des événements qui ne sont ni du *mythe* ni de l'*histoire*. Et ce *mécomprendre* est sans doute le plus grave indice du continent perdu.

« Continent perdu » qui est bien un lieu, un *topos* (*abâd* en persan), mais « hors du lieu », et dont la topographie, par conséquent, n'obéit plus aux lois de la topographie du monde empirique (l'Île Verte, l'archipel aux cinq cités, le château en plein désert). C'est pourquoi l'on s'y oriente comme on s'orienterait dans un espace absolu, et y peuvent être vus des êtres invisibles à notre monde. C'est que l'on y pénètre par une *ekstasis*, un « déplacement » qui est un changement d'état. Je pense ici à une page magnifique, où Villiers de l'Isle-Adam, qui a parfois *vu* si loin, énonce que les Anges « ne s'extériorisent que dans l'extase qu'ils suscitent et qui fait partie d'eux-mêmes ». Mots d'une lucidité extraordinaire, qui ont la vertu d'entamer le granit même du doute : « Et qui fait partie d'eux-mêmes. » Car ces mots disent aussi le secret de l'être de l'Imâm caché et de ses Apparitions : l'Imâm *est* cette *ekstasis* même.

Quand il ajoute : « De même qu'en un miroir d'airain posé à terre, se reproduisent, en leur illusion, les profondes solitudes de la nuit et de ses mondes étoiles, ainsi les Anges à travers les voiles translucides de la vision, peuvent impressionner les prunelles des prédestinés, des saints, des mages », Villiers de l'Isle-Adam pense à celui qui, à l'exemple de Salomon au sommet de son être, « n'est plus dans l'univers que comme le jour est dans un édifice⁶⁷ ». Nous lisons plus haut chez Salomon ibn Gabirol : « Comme la lumière ou le feu s'attache à l'air. » Et peut-être n'est-il point de meilleure image pour saisir, en un éclair, ce que c'est que *Nâ-kojâ-âbâd* : « Comme le jour dans un édifice. » Car le jour *que* contient l'édifice et *qui*, en l'éclairant, en fait

un édifice, est aussi bien le jour *qui* l'environne et *qui* le contient. Mais alors qui pourrait dire, et qui est-ce qui pourrait délimiter où est le Jour ? Quand le jour se lève, il remplit à la fois l'espace et le temps de *ce jour*. Ainsi en est-il du « Jour de l'Imâm », et c'est pourquoi, chaque fois, le Jour de l'Imâm est *le* Dernier Jour.

67. Villiers de l'Isle-Adam, *L'Annonciateur* (épilogue).