

## Préface

Qoṭrob est un mot qui a longtemps hanté la littérature médicale arabe et persane. S'il indique une pathologie propre à un patient atteint de lycanthropie, son étymologie trouble n'a pas la solidité de l'appareil sémantique des médecins d'alors. La diversité de ses origines nous renvoie pêle-mêle au grec, à l'égyptien, à l'arabe et au perse. Il désigne tantôt un loup pelé ou une goule mâle ou encore un insecte qui s'agite continuellement et sans relâche à la surface des eaux stagnantes ; il peut également signifier une espèce de chouette ou un petit rongeur nocturne, mais aussi une plante dont l'écorce luit la nuit. C'est enfin le nom attribué à une pâte à modeler hallucinogène que j'ai concoctée en 2012 suite à la lecture de l'article « Qoṭrob : la lycanthropie dans la littérature médicale persane<sup>1</sup> » de Bertrand Thierry de Crussol des Épesse et qui figure dans son intégralité au début de ce livre.

(1) *Luqmān*, Annales des Presses Universitaires d'Iran, revue semestrielle, douzième année, numéro 2.

Ma rencontre avec le texte de Bertrand Thierry de Crussol des Épesse a été fortuite. Lors d'une après-midi de mars 2011, j'avais profité de la fin d'une averse pour aller piétiner dehors. Ma déambulation s'était arrêtée devant un tas de livres qu'un inconnu avait dispersés près d'encombrants. Après un rapide examen, j'en avais ramassé une demi-douzaine qui n'avaient pas été gâtés par la pluie. Cependant que je ne possédais aucune connaissance en histoire de la médecine ou en iranologie, la lecture de « Qoṭrob : la lycanthropie dans la littérature médicale persane » m'a apporté un plaisir jubilatoire, accompagné du désir d'en faire l'usage le plus immédiat.

L'auteur rapporte que les médecins de la Perse médiévale considéraient les loups-garous comme des malades et non des possédés. La lycanthropie était une forme aggravée de mélancolie. Plantes médicinales, bains, massages, tout le dispositif thérapeutique retracé par de Crussol des Épesse indiquait un usage possible du texte. Je comptais reprendre ces descriptions de soins curatifs au pied de la lettre, m'en tartiner mais à rebours, inverser la cure afin de trouver une voie vers la métamorphose.

Cet usage dévoyé du texte m'a conduit vers des recettes d'onguents hallucinogènes que je projetais de mêler ensuite à une masse modelable afin d'intoxiquer un travail de sculpture. Cependant qu'elle fût séminale, la recherche de Bertrand Thierry de Crussol des Épesse pose un problème que l'on

retrouvera en filigrane tout au long de notre ouvrage et qui demeure irrésolu. La psychologie médiévale considère la métamorphose comme une maladie de l'imagination. Tandis que la nature du patient demeure inchangée, son esprit se dérègle : les images qui s'y impriment ne seraient rien d'autre que *le rêve d'une ombre*. Mais on aurait tôt fait de croire que le lycanthrope se comporte comme un loup parce qu'il vit dans l'illusion d'avoir changé de corps. Alors qu'elle commerce avec des images mentales et erronées, une mâchoire peut être prise dans une transformation bien réelle. Dans *cet horrible en dedans-en dehors qu'est le vrai espace*, l'activité d'un corps halluciné développe une acuité telle qu'une bouche puisse mordre et fonctionner au revers d'un organe.

*Trouver un moyen pour prendre l'empreinte d'une métamorphose ou d'une hallucination, c'est de cette manière qu'en 2012, je présentai mon travail à certains professionnels de la santé, afin de leur soutirer quelques informations et pourquoi pas de la dope. Je cherchais la recette de cette pâte à modeler hallucinogène. Introduire la toxicité à même le matériau de fabrication me conduisait vers un mélange louche qui s'absorbait par la peau (nécessitant parfois l'usage de solvants rendant celle-ci à l'état poreux d'une muqueuse). Ce mode d'administration anormal autant que ses effets sur la perception étaient*

les étapes d'un processus de fabrication retors fait au détriment d'un résultat proprement sculptural (des combines et des *coups tordus* comme pour contourner un encadrement légal et artistique).

Manipuler des drogues sans autorisation pousse à se fabriquer des abris de toutes sortes, à besogner dans le noir – parfois sans les yeux – et à brouiller les pistes. On se perd très vite quand on fuit. Et s'il faut remettre le couvert, autant revenir avec une autre recette. Ainsi l'expérimentation vire à un programme d'opérations qui ne cesse de bifurquer. *Abandonner les hallucinogènes pour les anesthésiants (quitte à s'amputer « chimiquement » d'un bras) et poser de nouvelles conditions de travail et de défonce.* Des virages, des pas de côté pour tenter de s'extraire des pièges de la psychédélie, sa spiritualité fade, ses interprétations psychanalytiques ou encore ses héros qui pensent se droguer mieux que les autres et qui n'en ont pas fini de faire chier tout un chacun.

Malgré la cuisine et les relents d'éprouvettes, les expériences décrites dans ce livre n'ont aucune valeur scientifique. La mise en place de ces matériaux toxiques relève d'un bricolage chimique puisant ses sources tant dans la médecine médiévale et la sorcellerie, que dans les pratiques déviantes récoltées sur Internet et chez les drogués. Tout a été pris au mot, grossièrement dosé – à la *louche* – en piétinant, avec des conditions de laboratoire clandestin. Les documents disparates qui accompagnent ces

tentatives d'intoxication laissent entendre les errances d'une activité – en cela peu légitime en termes scientifiques. Des notes d'atelier, des échanges avec les anonymes, des étiquettes pour produits douteux, des recettes et des rapports de trip, c'est à partir d'une garniture de fragments, négligés et désordonnés, que s'est construit ce livre.

Avec la drogue, c'est d'ailleurs le terme même d'expérience qui devient contestable, à mesure que l'expérimentateur s'engouffre dans la confusion et perd son autorité d'observateur. Se farcir de pâte à modeler hallucinogène implique une dissolution de soi et des changements inévitables. Les altérations du corps et des perceptions supposent des mutations de la personnalité – des couvertures, des défroques et des retournements de veste à gogo dirons-nous, mais avec un vêtement inconcevable dont les plis s'invaginent au moment même où c'est tout l'espace qui se retourne comme un gant.

Ces recherches ont été accompagnées par la lecture d'*Une archéologie du toucher* de Daniel Heller-Roazen. Tout comme avec le texte de Bertrand Thierry de Crussol des Épesse, c'est avec beaucoup de gaucherie que mes travaux s'en alimentent et tentent d'y répondre. Mais c'est avec le même enthousiasme que nous avons invité l'auteur à participer à cet ouvrage. Nous n'avons pas souhaité qu'il commente des œuvres d'art ou des processus artistiques, préférant à cela une intervention libre

venant prolonger la disparité de ce livre. Réflexion sur le non-humain, son texte se lira comme une autre possibilité à partir du *Qoṭrob* de Bertrand Thierry de Crussol des Épesse. Il inscrit dès lors dans le montage de ce livre une discontinuité féconde, en fait la force disruptive d'un fragment, *une possible effraction entraînant à sa suite des chiffres enroulés dans des matières*, pour mieux achever un travail de dissémination.

Bruno Botella

Qoṭrob  
la lycanthropie dans  
la littérature médicale  
persane

Tout manuel persan de médecine d'avant le XIII<sup>e</sup> siècle comporte, s'il se veut complet, un chapitre sur le *qoṭrob*, dans la section concernant les pathologies de la tête. Bokhārī, Jorjānī ou plus tard Tiflīsī<sup>1</sup> lui ont consacré quelques pages.

Ces auteurs, tous persans, sont chacun représentatifs d'une période, le premier de l'après-Rhazès qui fut aussi l'époque d'Haly Abbas, les deux autres de l'après-Avicenne.

Le chapitre sur le *qoṭrob* est ordinairement placé à la suite de la rubrique consacrée à la mélancolie, comme lui faisant suite naturellement. Toutefois cette affection ne semble pas s'imposer, elle s'insère de manière artificielle comme s'il s'agissait d'un exposé convenu. Elle se perçoit manifestement comme un reliquat d'une entité déjà pressentie comme désuète au sein de la classique et rigide nosographie *a capite ad calcem*, cette classification des maladies

1. Kamāl al-Dīn al Tiflīsī (XI-XII<sup>e</sup> siècle), auteur du *Kifāyat al-Tibb*, Ms persan D/94 (n° 2753) de la Bodleian Library d'Oxford.

qui suit un ordre invariable, allant de la tête aux pieds, est devenue si profondément figée qu'elle ne saurait tolérer une éviction ou une innovation, et donc toute modification de fond.

En fait, l'exposé médical du *qoṭrob*, semble avoir soulevé plus de problèmes qu'il n'en a éclaircis ; se posent en effet les questions de la définition même du mot, celle de l'étiopathogénie, celle de la clinique, et, bien entendu celle du traitement, comme il est de règle dans ces affections.

Le terme même de la maladie place d'emblée celle-ci dans l'univers de l'étrange. Le mot, qui n'a pas l'architecture étymologique habituelle du vocabulaire médical persan, en impose par son obscurité apparente. Alors que les auteurs médicaux persans parviennent, la plupart du temps, à fournir des étymologies qui crédibilisent le côté « scientifique » de la chose, racines grecques et arabes, ici au contraire, ils puisent dans la déformation populaire de ce terme. Or *qoṭrob* est bien un terme d'origine grecque qui est *lukanthrōpos*, l'homme-loup<sup>2</sup>.

Dans les traités médicaux, il apparaît que c'est un animal qui est l'éponyme de la maladie. Ce n'est pas le loup, auquel on s'attendrait, mais le *qoṭrob*, c'est-à-dire un insecte.

Ĵorĵānī rapporte dans son chapitre que la maladie doit son nom à un *petit animal* comparable au moustique (*paṣēh*<sup>3</sup>) qui circule à la fois au-dessus et à la surface des eaux. Ses mouvements sont caractérisés

par des déplacements brusques de droite à gauche et d'avant en arrière, cela sans aucune logique (*bī tartīb va bī ma'ni*). Le propos d'Avicenne est à peu près semblable. En arabe, le mot *qoṭrob* revêt différentes significations : luciole, ver luisant, il peut désigner aussi une chouette, une sorte de rat, voire une plante indigène de Syrie, la bardane, dont l'écorce luit la nuit. Toutes ces productions de la nature ont la particularité de se révéler la nuit, tout comme les feux follets. En arabe, *qanṭropos* ou *qoṭrob* désigne tout simplement la goule mâle. L'hésitation d'Avicenne dans le *Canon* est révélatrice : certaines autorités, d'après lui, considèrent que le *qoṭrob* est une goule mâle, alors que d'autres pensent plutôt qu'il s'agit d'un loup pelé, mais pour lui, malgré tout, il n'y a pas de doute, c'est un insecte<sup>4</sup>.

2. Rubens Duval, « Origine grecque du mot arabe *qutrub* », *Journal Asiatique*, Paris, janvier-février 1892, tome VIII, p. 156-159.

3. Le moustique, chez Samardān, est associé à la fièvre quatre ; cette association est remarquable à souligner, mais il est possible que l'association du moustique et du paludisme soit due plus à l'agitation de l'accès palustre qu'à l'implication bien réelle de l'insecte comme vecteur dans le paludisme, dans une forme de « théorie des signatures », utilisé en amulette le moustique est censé prévenir les crises.

4. Avicenne, *Canon*, III-1-4-100. Neẓāmī 'Arūdī, dans *Les Quatre Discours*, présente Avicenne dans le rôle du thérapeute d'un cas de *qoṭrob* (ou de mélancolie), c'est un prince bouwayhīde frappé de boanthropie ; on retrouve dans le récit la méthode classique qui consiste à entrer dans le jeu du malade, avec l'interpellation désinvolte du souverain sur ce ton : « Bah ! Le maigre animal ! Il ne faut pas le tuer mais lui donner du fourrage pour qu'il engraisse », astucieuse mais naïve ruse pour glisser clandestinement les médicaments adaptés et efficaces dans le fourrage du ruminant (Neẓāmī 'Arūdī, *Les Quatre Discours*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1967, p. 151 et suiv.).

L'association loup-garou-goule n'est pas fortuite. En effet, il semble qu'ici une digression d'anthropologie religieuse soit nécessaire : en Égypte pharaonique, les âmes des défunts, *âkh*<sup>5</sup>, étaient censées rôder et veiller sur les nécropoles qu'elles protégeaient des pilleurs de tombes. Par ailleurs, le signe hiéroglyphique employé pour désigner le mot *âkh* est l'*ibis comata*, oiseau au plumage brillant (*âkh* voulant dire briller). L'*ibis comata* figure donc l'esprit lumineux qu'incarne l'âme errante. Un autre aspect de cette référence à relever est la présence autour de l'*âkh* des dieux aboyants, Oupouaout et Anubis. Le premier est celui qui ouvre la route de l'autre monde au bienheureux *âkh*, le second est celui qui préside à la momification et donc à la transfiguration du mort en *âkh*; cette opération aboutit à une « illumination » revivificatrice par le biais de rites magiques. Ces dieux sont tous deux des chiens du désert, *canis lupaster* (on retrouve les canidés de la lycanthropie). Ainsi la nécropole égyptienne n'est pas déserte, elle est habitée par les âmes brillantes *âkh* et leurs protecteurs, les dieux chacals.

Par la suite, tout se passe comme si l'imaginaire du Proche-Orient avait opéré une fusion entre mythes égyptiens et mythes grecs (Lycaon). Et l'Égypte alexandrine semble avoir été le lieu où s'opéra cette fusion : les possédés qui erraient dans les nécropoles entraient en relation avec les revenants, eux-mêmes serviteurs d'Hécate, la déesse lunaire. Les créatures

démoniaques se saisissaient de leurs âmes et dépouillaient les possédés de leur contrôle sur eux-mêmes. Et par là, ils les affligeaient de troubles nerveux et mentaux qui les rendaient repérables aux yeux de tous. Ces lycanthropes de l'Antiquité tardive n'étaient donc alors que des possédés qui, par leurs comportements seulement, s'assimilaient à des loups<sup>6</sup>. Peu avant Galien, Marcellus de Sidé fut le premier à faire un tableau classique de la lycanthropie qui devint le point de départ de dérives ultérieures. D'emblée, la nouvelle entité pathologique fut incorporée, sans trop de modifications par rapport à l'archétype, au registre des maladies psychiques et figura dans les ouvrages médicaux tardifs grecs (Aëtius d'Amide, VI-II, Paul d'Égine, III-6, Oribase, VIII-10).

La notion de revenant liée au *lukanthrôpos* grec se pérennisa chez les Gréco-Égyptiens et vint nourrir la mythologie orientale d'avant l'Islam. On en a la démonstration avec Mas'ūdī qui, dans *Les Prairies d'Or*<sup>7</sup>, tout en suivant Jāhiz, décrit les *qoṭrob-s*

5. Gertie Englund, « *Akh* », une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique, Uppsala University, Stockholm, 1978, p. 14, 19, 36, 42, 86, 146 et 149.

6. Franz Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 168-170; Wilhelm Heinrich Roscher, « Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side », *Abhandlung der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften* (xviii-3), Leipzig, Salomon Hirzel, 1896.

7. Mas'ūdī, *Les Prairies d'Or*, III/311 (chapitre XLVIII/1193), III/314 (chapitre LXIX/1204) et III/323 (chapitre L/1207).

comme les produits monstrueux de l'union du génie du feu du vent *samūm* avec son alter ego femelle créé par Dieu, de la même façon que fut créée Ève. Un des trente et un œufs qui furent pondus mit le jour à une *qoṭroba*, mère de tous les *qoṭrob-s*; ici la *qoṭroba* a l'allure d'une chatte. Nous sommes dans la problématique car, tout cela, poursuit Mas'ūdī, n'est que le produit d'une imagination surexcitée par la solitude des déserts propices aux rêveries de ce genre, engendrées par la peur. L'égaré des espaces sans hommes est dans un état qui déclenche une production d'atrabile, avec hallucinations visuelles et auditives « à peu près comme un homme en proie à une obsession démoniaque ».

Quant à la chouette *hām*, mentionnée par Mas'ūdī, elle évoque plus l'oiseau *ākḥ*, le *hām* étant l'âme du défunt qui hante les endroits désertés et les champs de tombes. Mas'ūdī rejette ces créatures dans le monde du paganisme d'avant l'Islam, et s'empresse de rappeler le *dhadī* underlined du Prophète qui déclara qu'il n'existait ni *hām* ni *safar* (ver intestinal diabolique). De là, peut-être, le peu de cas fait à la dimension démoniaque du *qoṭrob* que l'on constate chez les auteurs médicaux persans.

L'étymologie erronée de la lycanthropie revisitée fut diffusée à l'Ouest, par le biais des traductions latines; la version de Bernard de Gordon en est un échantillon, écho de l'exposé d'Avicenne :

*Cutubat*, c'est une manière d'araignée qui va sur les eaux de fontaines et a longues jambes. [...] [I]celle bête, on l'appelle capraigue. Et pour ce que quand on voit [d'] aucun[s] qui fait [d']aucune[s] chose[s] folle[s] ou enfances, on l'appelle capraigue<sup>8</sup>.

La deuxième dimension de la question du *qoṭrob* est son étymologie. C'est la question de la métamorphose du malade, de la réalité de cette opération, et de l'explication physicienne du phénomène. L'affection pose de nouveau l'interrogation éternelle du débat médico-théologique : *corporis mutatio* ou *alienatio mentis* ?

Aborder la question de la métamorphose implique d'apprécier le degré d'autonomie de l'âme par rapport au corps. Que l'âme puisse « informer » le corps ne va pas de soi pour les aristotéliens orthodoxes pour qui l'âme est indissolublement liée au corps par la « forme » (*ṣūrat*). Nous l'avons déjà vu dans le système d'Aristote, tous les corps du monde sublunaire sont des mélanges, à des proportions diverses, des quatre constituants ultimes de la matière, eau, terre, feu et air; Galien<sup>9</sup> a radicalisé cette opinion, le mélange, le mixte (*mezā*) conditionne

8. Jean-Marie Fritz, *Le Discours du fou au Moyen Âge, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1992, p.17.

9. Galien, « Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps », in Galien, *L'Âme et ses passions*, Paris, Belles Lettres, 1995, p.77-116.

la « forme » et les propriétés des corps (qui sont leur « nature », *ṭabī'at*).

Pour Avicenne, dans ses annotations de la *Théologie d'Aristote*<sup>10</sup>, il est manifeste que si l'âme confère aux corps leurs facultés tant qu'ils demeurent *en leur mixte* (cela parce que l'âme a besoin d'un corps pour se perfectionner), c'est bien qu'elle est elle-même la cause du mixte (II-8). Et l'« épanchement divin » confère à l'être en même temps une *stabilité* spécifique (VII-7) de telle sorte qu'il existe deux *mezāj-s*, le *mezāj* inné et le *mezāj* acquis; le *mezāj* inné est propre à l'individu et spécifique selon l'espèce, et le *mezāj* acquis est le résultat des aléas de l'existence, du mode de vie, de l'âge..., d'un façonnement par une multitude de facteurs externes et internes. L'« allure » du sujet est le produit des deux. Pour Avicenne, il n'est pas concevable qu'un *mezāj* inné d'une espèce puisse acquérir la composition d'un mixte d'une autre espèce. C'est le Donateur des Formes qui, en amont, maîtrise et domine la différenciation des espèces. C'est pourquoi, pour Avicenne, autant la physiognomonie, avec ce qu'elle implique, est licite, autant l'alchimie ne l'est pas, car c'est bien d'alchimie qu'il s'agirait si l'on envisage la transmutation. Avicenne donne son point de vue dans le *Kitāb al-šifā'*:

Quant aux prétentions des Alchimistes, il faut bien savoir qu'il n'est pas dans leur pouvoir

de changer réellement les espèces; ils peuvent, certes, faire de bonnes imitations. Colorer en blanc par exemple le métal qui est rouge, pour le faire ressembler à de l'argent ou en jaune pour le faire ressembler à l'or. [...] Cependant les substances sont conservées, elles sont seulement dominées par des qualités acquises de telle manière qu'on peut se tromper à leur sujet. Mais que la différence spécifique soit arrachée ou revêtue, la possibilité ne m'en est jamais *apparue* clairement. Au contraire, loin de moi [la pensée] que ce soit permis, car il n'y a point de moyen de désagréger le mixte pour en tirer un autre mixte<sup>11</sup>.

La métamorphose du malade en un loup véritable, dans le sens d'une opération alchimique, est exclue, les rapports qui existent au sein des corps entre parties élémentaires sont intangibles. On ne pourra donc, comme en Occident, se muer en loup, même avec des recettes appropriées. Cela ne serait concevable que dans l'école de Jāber. En Occident, la lycanthropie a été appréhendée avec beaucoup moins d'inquiétudes théologiques,

10. Georges Vajda, « Notes d'Avicenne sur *La Théologie d'Aristote* » (extraits des *Ennéades* de Plotin), *Revue Thomiste*, n° 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

11. Eric-John Holmyard et Desmond Christopher Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitāb al-Šifā'*, Paris, Paul Geuthner, 1927, p. 41.

au risque de donner souvent à Dieu des pouvoirs très limités par comparaison avec la puissance des forces démoniaques, Satan manipulant les lois de la nature avec autant d'aisance que Dieu, ce qui est impensable en Islam. Le débat sur les zoomorphoses commença tôt, avec l'analyse de la transformation de Nabuchodonosor en bœuf par saint Jérôme (vers 340-420); celui-ci dans son *Commentaire sur Daniel* plaidait pour une métamorphose authentique, mais réalisée par la puissance de Dieu, formule acceptable par tous (*Daniel* IV/28-31). Le pouvoir accordé aux démons dès Origène (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle) en fit des agents possibles de métamorphoses animales dégradantes. Par la suite, toujours dans la chrétienté, en ce qui concerne les seuls lycanthropes, on verra s'affronter deux théories, celle de la métamorphose réelle, fruit de la puissance du démon (le sujet est soit victime, soit complice du Malin avec lequel, en général il signe un pacte), et celle de la métamorphose illusoire, fruit de l'atteinte de la faculté imaginative du sujet, soit par des drogues, soit par une humeur devenue « peccante », en premier l'atrabile. Cette seconde perspective a été celle retenue par les galénistes orientaux pour qui, en fin de compte, la causalité de la lycanthropie n'est qu'humorale et nullement démoniaque, et pour qui la présentation du malade n'emprunte du loup que son allure.

Les religieux, quant à eux, placèrent métamorphose (*maskh*) et transmigration (*naskh*) sur le plan spirituel, ôtant au débat sa périlleuse dimension objective; on parlera de métamorphose intérieure quand il s'agira de s'inspirer du verset coranique v-65: « Il [les] a transformés en singes et en porcs. » Mollā Ṣadrā Ṣīrāzī s'en tiendra à cette solution: « Un tel homme peut avoir extérieurement la forme humaine, dans sa réalité intérieure il a la forme de telle ou telle bête<sup>12</sup>. »

Il suffit alors de considérer que l'homme, privé de *logos*, devient pareil à l'animal. Les commentateurs sont de cet avis et l'argumentent par la notion intangible, toute scolastique, d'*ittiḥādī*, de composition unitaire de chaque forme et sa matière.

Pour revenir aux médecins persans, on constate chez eux une quasi-unanimité sur la causalité humorale du phénomène, bien qu'ils soient en réalité peu sûrs de la nature exacte de l'humeur agissante et qu'ils préfèrent s'abstenir d'en donner une.

Une chose est certaine, c'est que la maladie est due à une attaque sèche, froide ou chaude, du cerveau. Beaucoup d'agitation orientera le praticien sur

12. Sohrawardī, *Le Livre de la Sagesse Orientale*, présenté par Henry Corbin, Paris, Verdier, 1986, p. 604-626. M. Sa'īd Bīnā-ye Moṭlaq, professeur de philosophie à l'Université d'Ispahan, nous indique que la différenciation de *maskh* (passage de l'âme à un corps inférieur) et *naskh* (passage de l'âme à un corps supérieur) fut un riche domaine de l'exégèse coranique; il s'en trouve une synthèse dans le *Kaṣf al Haqā'iq* de Ṣaykh 'Abd-al-'Azīz ibn Muḥammad Nasafī (édité par Aḥmad Mahdavi-ye Dāmḡānī, B.T.N.K., Téhéran, 1965).