

**Rahilä Davut, *Uygur mazarliğı***

Urumči : Šinjiang xälq näšriyati, 2001 ; 264 p.

**Alexandre Papas**

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/718>  
ISSN : 2075-5325

**Éditeur**

Éditions De Boccard

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 janvier 2004  
Pagination : 345-346  
ISBN : 2-7449-0429-5  
ISSN : 1270-9247

**Référence électronique**

Alexandre Papas, « Rahilä Davut, *Uygur mazarliğı* », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 11/12 | 2004, mis en ligne le 23 juin 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/718>

---

## Soufis du Badakhshân : un renouveau confrérique entre l'Inde et l'Asie centrale

*Alexandre Papas\**

*L'histoire commence au ras du sol, avec des pas*  
Michel de Certeau

On a peu écrit sur l'histoire du Badakhshân. Les travaux d'érudition, pratiquement aussi peu nombreux que les sources primaires consacrées à la région, représentent en eux-mêmes des événements éditoriaux. C'est sur un rythme à peu près décennal que sont parues les principales chroniques badakhshânaïses et quelques études secondaires<sup>1</sup>. Tel fut le cas dernièrement de l'ouvrage de J.-H. Grevemeyer<sup>2</sup>, première et pourtant tardive monographie sur l'histoire moderne du Badakhshân. Mais en parcourant les sources historiques et hagiographiques du Turkestan voisin, on reste subjugué par l'ubiquité des mentions concernant le bassin du Kûkcha. Ainsi, pour prendre deux exemples : le *Târîkh-i Rashîdî* de Mirzâ Haydar Dûghlât rapporte à plusieurs reprises les campagnes de Sultân Sa'id Khân au Badakhshân et montre l'enjeu domanial de cette région durant le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ; tandis qu'une hagiographie comme le *Hidâyat Nâma* de Mawlânâ Mîr Khâl al-Dîn al-Yârkanî raconte les fréquentes missions de shaykhs soufis originaires de Kâshgarie en direction des Pamirs entre 1650 et 1750 environ<sup>4</sup>. Souvent perçue comme une province isolée, parfois considéré comme un strict conservatoire ismaélien Nizârî<sup>5</sup>, le Badakhshân montre une apparence plus complexe à la lueur de ces mentions : l'image d'un carrefour des routes de spiritualité et l'image d'une terre d'accueil pour les traditions sunnites Naqshbandî et Qâdirî. Cependant cette longue histoire confessionnelle, dépendante de sources allogènes et d'observations dispersées, reste une image et demeure mal connue – une carence singulière eu égard au patrimoine religieux de cette région du *Dâr al-Islâm* qui poursuit une tradition soufie toujours vivace.

---

\* EHESS-Paris ; [alex.p@club-internet.fr](mailto:alex.p@club-internet.fr)

Le manque est désormais en partie comblé par une publication récente sous le titre de *Ghiyâsî. ‘Arif-i Kâmil wa Shâ’ir-i Wârasta*<sup>6</sup>. Son auteur, Ikrâmuddîn Amîrî « Hisâriyân », est originaire du Badakhshân afghan. Ancien élève de l’Université de Kaboul, réfugié au Tadjikistan depuis une vingtaine d’années, il est l’auteur d’un certain nombre d’articles et d’études sur l’histoire littéraire et religieuse de l’Afghanistan. Il publie ici un livre rare, servi par une connaissance précise des textes, autour du mystique et poète Naqshbandî Mawlânâ Mîr Ghiyâs al-Dîn Badakhshî ou Ghiyâsî (1117/1705-1182/1768). Après Grevermeyer et son histoire politique du Badakhshân, Amîrî révèle une histoire littéraire faite d’emprunts et d’altérités<sup>7</sup>, à la mesure inattendue d’un renouveau. À partir de cette leçon fondamentale, je me permettrai d’interroger un autre renouveau, celui-là confrérique. Plus qu’un simple compte rendu du livre de Amîrî et moins qu’une synthèse sur le soufisme du Badakhshân, les quelques pages qui suivent souhaitent, dans la pénurie même de sources locales, repérer une micro-histoire inscrite dans l’intimité non plus des œuvres mais des noms, des pratiques et des lieux ; simultanément reconsidérer, par contraste ou jeu d’échelles, ces quelques biographies spirituelles et itinérantes afin de préciser non plus l’image mais *l’indice* – pour parler comme Carlo Ginzburg<sup>8</sup> – d’un renouveau confrérique particulier au Badakhshân : observer donc, en l’espèce, ce que fut la diffusion et l’expansion de la Naqshbandiyya Mujaddidiyya de l’Inde vers l’Asie centrale par le prisme de sa station badakhshânaise.

### Éléments de biographie d’un soufi badakhshânais

Mawlânâ Mîr Ghiyâs al-Dîn naît en 1117/1705-06 dans la petite localité de Hisârak, située au cœur du district de la ville de Jirm dont on trouve l’évocation, déjà, chez Nâsir-i Khusraw, ainsi que chez le chroniqueur Shâh ‘Abd Allâh Badakhshî qui l’appelle tantôt « Gulân », tantôt « Gulistân ». Le grand-père de Mawlânâ, Sayyid Ghiyâs al-Dîn, a émigré du village de Dabhîd, non loin de Samarcande, en direction du Badakhshân. Si Dabhîd fut le lieu de naissance et de propagation de la lignée de Makhdûm-i A’zam (1461-1541), saint soufi descendant de Khwâja Ahrâr et fondateur d’une branche de la dynastie Naqshbandî des Khwâjagân, rien n’indique cependant une ascendance de Sayyid Ghiyâs al-Dîn à cette lignée. En revanche, la *silsila* de la famille remonte au Prophète et, sur dix générations, au frère du grand saint Kubrawî Mîr Sayyid ‘Alî Hamadânî (m. 786/1385), Mîr Aftâb al-Dîn, et découvre une généalogie soufie. C’est donc au sein d’une des grandes familles *muhâjir* de l’aristocratie religieuse du Badakhshân que naît Ghiyâsî.

Plus globalement, le Badakhshân de ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle connaît une période de transition politique : l’année de naissance de Ghiyâsî correspond à l’achèvement du règne cinquantenaire de l’ouzbek Mîr Yâr-i Bîk Khân (1068/1657-1119/1707). Désigné par les historiens locaux, notamment Sang-i Muhammad et Shâh ‘Abd Allâh, comme le libérateur du Badakhshân

et comme l'instigateur de son indépendance contre les potentats Moghols et Ashtarkhânides, le souverain, lui, est issu de la dynastie religieuse Naqshbandî de Makhdûm-i A'zam<sup>9</sup>. Amîrî précise en outre qu'il fut initié par un soufi dénommé Makhdûm Sâhib Awliyâ Ma'sûm Hindûstânî<sup>10</sup>. En ce sens le shah du Badakhshân se situe symboliquement au croisement politique et religieux de l'Inde et de la Transoxiane. Succèdent à Mîr Yâr-i Bîk, notamment Shâh Sulaymân Bîk (1125/1707-1130/1713) puis Yûsuf 'Alî Khân (1713-1718) qui fait de Fayz Âbâd la capitale du Badakhshân central. Mîr Sultân Shâh (1061/1747-1179~84/1765~70) monte sur le trône à l'âge de 27 ans et affronte sur son sol l'acmé des rivalités territoriales entre les shahs ouzbeks de Qunduz, les amîrs de Chitrâl et les khwâjas de Yarkand et de Kâshgar. En dépit des conflits – qui prendront une toute autre mesure au siècle suivant avec les rivalités coloniales russo-britanniques – le règne de Sultân Shâh marque l'avènement d'une haute culture soufie au Badakhshân où sont déjà présentes trois grandes confréries, la Chishtiyya, la Qâdiriyya et la Naqshbandiyya, introduites de l'Inde voisine à partir du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. C'est précisément pour l'Inde – destination qui concurrence la Transoxiane savante, en particulier Boukhara, surtout depuis le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup> – que part le jeune Ghiyâsî âgé de 14 ans en quête d'initiation. Cet exil de l'adolescent fait l'objet de deux contes hagiographiques<sup>13</sup> :

– Le futur shaykh de Ghiyâsî, Shâh Walî Allâh, qui a quitté Sirhind pour entreprendre un pèlerinage au mausolée de Bahâ' al-Dîn Naqshband non loin de Boukhara, stationne au Badakhshân, à Jirm, chez le père même de Ghiyâsî, Mîr Sayyid Mîrak. Le shaykh demande alors à ce dernier de lui amener ses enfants, mais perçoit par claire-vue qu'on lui dissimule le jeune Mawlânâ qui, en état de *majzûb* « ravi en Dieu », suscite la honte de sa famille. À sa vue le shaykh indien cite un vers de Ni'mat Allâh Walî Kirmânî. Et au jeune Ghiyâsî de prononcer miraculeusement le second vers du distique. Walî Allâh annonce alors qu'à son retour de Boukhara il prendra le jeune homme comme disciple et l'emmènera en Inde.

– Dès l'âge de 9 ans Mawlânâ refuse les conseils de sa famille et se distingue des autres enfants. Plusieurs nuits, au cours de rêves, lui apparaît un homme illuminé qui lui enjoint de partir pour l'Inde où lui est promise la rencontre d'un grand saint soufi. Malgré le refus de ses parents qui souhaitent marier leur fils, Ghiyâsî parvient à quitter le Badakhshân quelques années plus tard. Parvenu à Lahore et après un nouveau rêve révélateur, il attend de nombreux jours au couvent de Khwâja Khwândamîr, un *khalîfa* de la Naqshbandiyya, jusqu'au jour où il rencontre Shâh Walî Allâh.

Restent les faits : après une formation classique en *madrassa* à Delhi où le novice rencontre ses premiers maîtres du nom de Shaykh Muhammad Amân Walî Pârwarî et Khwâja Yâr Muhammad Walî<sup>14</sup>, il devient à Lahore durant douze années le disciple du fameux maître Naqshbandî Mujaddidî Shâh Ma'sûm Walî Allâh Sâni (1114/1703-1176/1763)<sup>15</sup>. Il interrompt une unique fois son initiation lorsque le shaykh lui confie la mission de se rendre

au Cachemire afin d'aller chercher un homme qu'on prétend thaumaturge et que Walî Allâh souhaite convertir à l'islam et initier à sa *tariqat*<sup>16</sup>. Au terme de ses douze années de noviciat, le shaykh lui enjoint de retourner à sa terre natale pour propager la confrérie. De retour au Badakhshân – un retour précédé d'un pèlerinage au mausolée de Bîdil à Delhi – Ghiyâsî âgé de trente ans environ et qui a obtenu le rang de *mawlawiyyat*, fait office d'enseignant à la *madrasa* Jâmi'-i Islâmî du district de Jirm. Il est ensuite convié à Fayz Âbâd à la cour de Sultân Shâh, laquelle, à l'image de sa lointaine voisine de Herat sous le pouvoir Abdâlî<sup>17</sup>, abrite des savants et des poètes venus d'Inde et d'Iran, dont certains, comme par exemple Mirzâ 'Andalîb<sup>18</sup> – qui rejoindra ensuite la cour plus prestigieuse de Sultân Dûrân Ahmad Shâh à Kaboul – acquièrent grande réputation. C'est là que Ghiyâsî compose son œuvre poétique et mystique. C'est également là, de son *khânaqâh*, qu'il dirige son enseignement, suivis par de nombreux disciples venus de toutes les régions alentours. Le soufi badakhshânais devient aussi le directeur spirituel de Sultân Shâh. Et lorsque ce dernier est capturé à Qunduz par les ouzbeks du Qataghân en 1179/1765, le vieux maître conseille durant trois ans le fils et suppléant du shah emprisonné, Mîr Muhammad Shâh<sup>19</sup>. D'un tel succès et d'une telle influence, Ghiyâsî apparaît comme l'un des principaux promoteurs de la Mujaddidiyya dans le Nord de l'Afghanistan.

Mais le bassin du Kûkcha, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, attire les convoitises du pouvoir Abdâlî à Qandahar : en signant en 1767 un traité avec l'amîr de Boukhara Murâd Bey, Ahmad Shâh Bâbâ « Abdâlî » (1747-1773) fixe la frontière Nord de son domaine le long de l'Amou Darya<sup>20</sup>. À cette fin, il reprend une annonce ancienne selon laquelle une relique de la robe (*khirqâ*) du Prophète se trouverait au Badakhshân, et il déclare qu'elle doit être amenée à Qandahar<sup>21</sup>. Galvanisée par le slogan et au fait de leur puissance militaire, les armées Abdâlîs, sous les ordres du wazîr Shâh Walî Khân Qawqalzâ'î, parviennent au Nord afghan. La cour impopulaire de Fayz Âbâd s'écroule déjà peu à peu de l'intérieur et chute lorsque la population soutient l'arrivée des Abdâlîs. Ici se situe la première étape de la lente intégration du Badakhshân à l'Afghanistan lui-même en cours de formation<sup>22</sup>. C'est peu de temps avant la tourmente des années 1767-1769, à Fayz Âbâd, que Ghiyâsî décède. On érige sur sa tombe un mausolée baptisé *Pîr-i Dastgîr* ou encore *Hawz-i Bâbâ Qâzî* ; les successeurs de Ghiyâsî comme Shâh Kâbulî Jân et Pîr-i Buzurgân y séjournent et le lieu saint fait très tôt l'objet d'un culte, notamment le soir du Nawrûz où les fidèles se rassemblent pour vénérer celui qu'on considère dorénavant comme l'un des plus grands saints soufis du Badakhshân et qu'on surnomme *La'l-i Kûh-i 'Irfân-i Badakhshân*, « le Rubis des Cimes Mystiques du Badakhshân ». Cette fête est l'occasion d'une installation de *tûgh* (mâts)<sup>23</sup> et rassemble chaque année des milliers de pèlerins venus de toute la région<sup>24</sup>.

## L'œuvre et la pensée du saint soufi Ghiyâsî

Ghiyâsî a laissé au Badakhshân un double legs, l'un de sainteté, l'autre scripturaire : la tradition hagiographique rapporte des anecdotes caractéristiques de la sainteté soufie qui présentent Ghiyâsî comme un auteur de miracles en même temps qu'un maître spirituel. Ainsi, par exemple, est-il raconté que Ghiyâsî envoya pour l'éprouver son disciple Walî Shahbâz Parwâz jusqu'aux forêts du Mâzandirân en Iran, d'où le disciple rapporta le bâton de santal qui sera l'un des symboles du saint badakhshânais. Plus tard, au lendemain de la mort de Ghiyâsî et à la suite de controverses à propos du lieu d'inhumation, les disciples se réunirent au *khânaqâh* de Jirm et décidèrent qu'on enterrerait le corps du saint là où son bâton fétiche se planterait. On lança alors le bâton qui traversa la vallée du Kûkcha et la plaine de Kahîb pour se planter non loin de Fayz Âbâd<sup>25</sup>. Ce bâton serait encore aujourd'hui visible à la mosquée « Ghiyâsî » de Fayz Âbâd, face auquel se rendent les malades dans l'espoir d'une guérison<sup>26</sup>. Tels sont certains des aspects légendaires de la sainteté de Ghiyâsî au Badakhshân. Mais le shaykh et saint a aussi laissé aux fidèles une oeuvre écrite considérée comme un patrimoine littéraire et religieux régional. On connaît cinq œuvres de Ghiyâsî :

- 1) Son *Dîwân* ou recueil de poésie mystique contenant 2 910 distiques dont 885 environ sont dédiés aux shaykhs Naqshbandîs<sup>27</sup>.
- 2) Le *Tuhfat al-Ma'sûm*, une hagiographie du shaykh de Ghiyâsî, Shâh Ma'sûm Walî Allâh, composée en dix parties et dont une seule nous est parvenue<sup>28</sup>.
- 3) Le *Risâla-yi Ghawsiyat*, une traduction de l'arabe vers le persan darî des dits de 'Abd al-Qâdir Jilânî.
- 4) Le *Ramz al-Muhaqqiqîn*, sorte de dogmatique sur la *tariqat* de Ghiyâsî.
- 5) Les *Ta'limât-i Tasawwuf-i Pîrân-i Naqshbandiyya Mujaddidiyya Sirhindîyya*, qui comme son nom l'indique expose les enseignements ésotériques des maîtres Naqshbandîs Mujaddidîs.

C'est un corpus en même temps différencié et systématique que présente le polygraphe soufi. Au terme des analyses de Amîrî on peut percevoir la silhouette mystique de Ghiyâsî fidèle à l'enseignement Naqshbandî de Shâh Walî Allâh. S'énoncent également d'un texte à l'autre et de façon allusive les préoccupations spirituelles de Ghiyâsî, concentrées sur deux disputes techniques : l'Unicité (*wahdat*) et le type de *zikr*. En effet Ghiyâsî ne fait pas l'épargne de la grande controverse qui divisa les mystiques de l'islam indien et afghan au seuil de la modernité – celle naguère décrite par S. A. A. Rizvi<sup>29</sup> - qui opposa d'un côté partisans du *Wahdat al-Wujûd* (Unicité de l'Être, panthéisme) résumé dans la formule *hama û* « Tout est Lui » et, de l'autre, tenants du *Wahdat al-Shuhûd* (Unicité de l'Apparaître, panthéisme) ou *hama az û* « Tout est de Lui ». Si le disciple de Walî Allâh maintient la défense du *Wahdat al-Shuhûd*, ceci parallèlement à la ligne orthodoxe des successeurs du maître, le poète de langue darî laisse glisser quelques vers embrasés exprimant le *Wahdat al-Wujûd*.

Sur un mode plus explicite, Ghiyâsî revient à plusieurs reprises sur une autre controverse, classique et intense parmi les milieux soufis, concernant le *zîkr*<sup>30</sup>. Ghiyâsî reprend l'enseignement de Walî Allâh sur le *zîkr-i qalbî* et la concentration sur les points subtils du corps (*latâ'if*) :

« Sachez derviches que ce chemin est de sept étapes, dont cinq sont du Monde Divin (*'âlam-i amr*) et deux du Monde des Créatures (*'âlam-i khalq*). Les cinq [étapes] du Monde Divin sont le cœur (*qalb*), l'esprit (*rûh*), l'intime (*sirr*), le caché (*khafâ'*), le plus caché (*ikhfâ'*). Les deux [étapes] du Monde des Créatures sont le corps (*qâlib*) et l'âme (*nafas*). Notre Excellent Maître Shâh Ma'sum Walî – que sa tombe soit sanctifiée – était le premier des novices à pratiquer le *zîkr-i qalbî*. De cette manière les yeux sont clos, les lèvres pressées, la langue collée au palais. Sous le sein gauche est [situé] le cœur (...) qui doit appeler le nom de l'Essence « Allâh ». On prononce dans le cœur « Allâh Allâh », puis le novice atteint l'attraction en Dieu (*jazba*) et la concentration en Dieu (*tawajjuh*), et devant ses yeux voilés s'ouvre la porte des Vérités (*haqâ'iq*) et des Sagesse (*ma'ârif*). Le Maître dit encore : (...) Il faut apprendre que le point subtil (*latîfat*) du cœur est [situé] deux doigts en dessous du sein gauche ; que le point subtil de l'esprit est [situé] deux doigts en dessous du sein droit ; que le point subtil de l'intime est [situé] deux doigts en dessous à gauche du cœur ; que le point subtil du caché est [situé] à droite du point subtil de l'intime ; que le point subtil du très caché est [situé] à quatre doigt au-dessus du sein gauche ; que le point subtil de l'âme est [situé] sur le devant du front ; que le point subtil du corps est [situé] derrière la tête (...) »<sup>31</sup>.

De même Ghiyâsî reprend le principe Naqshbandî du *zîkr* baptisé « *zîkr* de la négation et de l'affirmation » (*zîkr-i nafî wa isbât*), sur lequel a insisté Walî Allâh<sup>32</sup> :

« Le psalmodiant maintient son souffle sous le nombril et colle sa langue au palais, l'imagination (*khayâl*) fait aller le mot « lâ » du nombril au nez, le mot « ilâha » à l'épaule droite et le mot « illâh'llâh » frappe le cœur. De sorte que l'effèt du *zîkr* traverse les cinq points subtils. Et le mot « Muhammad rasûl Allâh » lorsqu'il est dans l'apaisement va à l'imagination »<sup>33</sup>.

Enfin, dans le respect du cycle des exercices spirituels de la Naqshbandiyya indienne – quoique sans évoquer la technique du *muraqabat* pourtant prisée par les Naqshbandîs de l'Inde – Ghiyâsî se prononce contre la pratique de l'audition mystique (*samâ'*)<sup>34</sup> et compose des vers en faveur du *zîkr* silencieux (*zîkr-i khufî*) et contre le *zîkr* vocal collectif (*zîkr-i jahr*).

Mais les écrits de Ghiyâsî ne résument pas la vie du maître et ne recouvrent qu'une partie de sa réalité religieuse. C'est ainsi que des témoignages contemporains entrent directement en contradiction avec les discours de Ghiyâsî et dessinent une figure spirituelle différente, qui correspond mal au modèle des disciples indiens de Shâh Walî Allâh et annonce une singularité régionale. Le fameux chroniqueur du Nord afghan, Sang-i Muhammad Badakhshî, auteur du *Târîkh-i Badakhshân*<sup>35</sup>, donne quelques détails sur les activités religieuses de Ghiyâsî :

« Mîr Ghiyâs al-Dîn – que sa tombe soit sanctifiée – était à Sirhind au service de Shâh Ma'sûm Walî, il acquit les états spirituels ésotériques, obtint la permission (*ijâzat*) et la direction spirituelle (*irshâd*). Il fit le pèlerinage de « Harmayn Ashrafîn » et sur le chemin connut l'attraction divine ; durant six mois il resta dans l'état de possédé (*majnûn*) et conquiert les états spirituels dans ce désert. À cette époque le souverain était Sultân Shâh. [Mîr Ghiyâs al-Dîn] revint à Fayz Âbâd, il était lui-même un descendant des Nobles de cette région. Il dirigeait les jours du mardi et du vendredi le *zîkr* vocal collectif (*zîkr-i jahr*) et près de 400 Qalandars étaient à son service. Les Qalandars tiraient de la douleur des chants et des bénédictions qui touchaient les cœurs des chérubins du Trône Divin. L'ishân [Mîr Ghiyâs al-Dîn] revêtaient des habits précieux, s'il portait un turban et un haillon ils étaient en laine coûteuse du Cachemire, et il chevauchait un cheval blanc. Partout où il allait, il [errait] comme un Qalandar et avec lui des Qalandars chantres (*khûsh awâz*) chantaient »<sup>36</sup>.

Tel est le témoignage d'un contemporain qui révèle contre toute attente les pratiques hétérodoxes d'un maître Naqshbandî attesté. Il faut voir dans cette ambiguïté moins une contradiction qu'une synthèse introduite par Ghiyâsî conformément à une histoire confrérique régionale : on sait que la tradition du *zîkr-i jahr* fut pratiquée en Asie centrale par les Naqshbandîs, habituellement tenants du *zîkr-i khufî* (silencieux), qui l'ont héritée de la Qâdiriyya par double affiliation confrérique. De même certains adeptes Naqshbandîs Mujaddidîs au sein de branches qui portent le nom de Jahriyya pratiquent les deux types de *zîkr*<sup>37</sup>. Enfin, Shâh Walî Allâh possédait au moins cinq affiliations : Naqshbandî, Shâzilî, Shattârî, Suhrawardî et Kubrawî. D'autre part S. A. A. Rizvi fait allusion à l'existence d'un shaykh Qâdirî indien qui a prêché au Badakhshân dans les années 30-40 du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. Si aucun texte ne mentionne une double affiliation confrérique de Ghiyâsî, et si la *silsila* ne comporte aucun indice dans ce sens, tout porte à croire cependant que Ghiyâsî, familier du *jahr*, traducteur de Jilânî, ait introduit la synthèse de la Mujaddidiyya et de la Qâdiriyya au Badakhshân.

Amîrî formule à cet égard une hypothèse fort plausible tirée du *Târikh-i Badakhshân*<sup>39</sup> : un certain Îshân Mawlawî 'Abd al-Jubâr fut non seulement le contemporain de Ghiyâsî mais il suivit également un parcours analogue. Ainsi le jeune aspirant s'initia au soufisme à Lahore avec le maître Qâdirî Hâjî Muhammad Amîn Lâhûrî. Après avoir obtenu son *ijâzat* il officia à la *madrassa* Bâlâ de Fayz Âbâd. Il est dit que chaque semaine, après la prière du vendredi, il dirigeait le *zîkr-i jahr* avec une cinquantaine de participants. Sa popularité et ses compétences rendent extrêmement peu probable l'éventualité que Ghiyâsî ait ignoré son « double Qâdirî » et suggèrent plutôt que 'Abd al-Jubâr, alors une des principales autorités spirituelles de Fayz Âbâd, initia Ghiyâsî à la Qâdiriyya et à son *zîkr-i jahr*. C'est ici, du reste, tout un milieu religieux qui se révèle et se forme au gré des itinéraires spirituels des soufis badakhshânais, le long des routes initiatiques et sur les lieux d'une sociabilité régionale. Si Ghiyâsî fut le mystique et le saint tutélaire du Pamir afghan, il

ne fut pas, loin s'en faut, un personnage isolé ou la curiosité d'une société à peine islamisée. Non, Ghiyâsî représente en réalité comme la synthèse de la tradition sunnite du Badakhshân et le principal acteur de son renouveau confrérique, autour duquel la plupart de l'élite religieuse séjourna.

### Savants et soufis au croisement du Badakhshân

À la profusion littéraire décrite par Ikrâmuddîn Amîrî à partir du cas de Ghiyâsî correspond une résurgence de l'activité savante religieuse – favorisée par le shaykh badakhshânais – non seulement dans la production poétique et hagiographique des hommes de lettres et de foi, mais dans leurs migrations mêmes. Ce sont ces déplacements incessants, centrifuges et centripètes, qui font du Badakhshân de cette époque non plus seulement un lieu de départ mais une nouvelle destination spirituelle. Malgré les obstacles géographiques<sup>40</sup> et en dépit des troubles politiques qui affectent la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le Badakhshân reçoit la visite de savants religieux qui, pour certains, décident de s'y installer et interrompent définitivement leur voyage vers l'Inde ou vers la Transoxiane. Il faut rappeler ici que le Pamir a, de façon continue dans l'histoire, servi de sanctuaire à des individus frappés d'ostracisme ou fuyant la répression dans leur région natale. Mais au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle le sanctuaire se mue en lieu de renaissance où fleurissent *madrassa*<sup>41</sup> et couvent soufis. Le *Armaghân-i Badakhshân*<sup>42</sup> mentionne le cas de deux étudiants de Peshawar, Mîr Ahmad Mujaddidî dit 'Izhâr' (m. 1259/1843) et son frère Muhammad Anwar qui, à une date indéterminée durant le règne de Mîr Muhammad Shâh, se rendent d'abord à Boukhara afin d'obtenir les compétences du rang de 'âlim et qui, lors de leur retour, s'installent et officient au Badakhshân, pour le premier à Jirm, pour le second à Bahârak.

Un autre cas de figure est celui, analogue à Ghiyâsî, de ces badakhshânais qui partent se former aux sciences religieuses, et éventuellement au soufisme, dans les grands centres de savoir du monde musulman, proches ou lointains. De ce point de vue, le cas le plus intéressant – et malheureusement le plus douloureux faute d'informations suffisantes et dans l'absence de vestiges de son œuvre – est celui de Sayyid Abâ al-Hasan « 'Unwân »<sup>43</sup>. Né à Jirm en 1123/1711, il quitte le Badakhshân pour Boukhara afin d'acquérir une formation théologique. De là 'Unwân se rend au pèlerinage de La Mecque et à Médine, puis il s'installe durant 18 ans en Egypte, probablement au Caire, où il poursuit son acquisition des sciences islamiques classiques et commence à enseigner. Mais 'Unwân ne se contente pas de dispenser un enseignement religieux, il prend parti pour les classes populaires égyptiennes et contre leur oppression par les propriétaires terriens. C'est du moins la réputation qu'il gagne selon le *Armaghân-i Badakhshân*, et qui lui vaut d'être banni d'Egypte. 'Unwân part alors pour Istanbul, rejoint Boukhara et reprend son enseignement. 'Unwân, qui prône l'unité de la Communauté des Croyants (*umma*), décide d'aller prêcher la concorde (*âshî*) dans le Caucase, peut-être

au moment de l'activisme Naqshbandî de Shaykh Mansûr dans les années 1780<sup>44</sup>. Mais il renonce à son projet et entre dans une retraite spirituelle jusqu'à sa mort en 1206/1791, sans être retourné au Badakhshân. Il convient de mentionner encore une personnalité comme celle de Shâh Dardî<sup>45</sup>, lui aussi originaire de Jirm, qui se rend à Boukhara pour y étudier en *madrassa*. Mais ce voyage en Transoxiane le mène également autour de l'année 1769 dans la vallée du Ferghana, à Andidjan, Namangan et Ferghana, avant de rentrer à Jirm où il devient enseignant à la *madrassa*. On sait d'autre part qu'il fut auparavant le disciple d'un poète soufi de l'Inde du nom de Ahmad Yâr Khân, dont le surnom littéraire (*takhallus*) était *Yaktâ-yi Lâhûrî*, « l'Unique de Lahore ». Lorsque ce dernier meurt en 1735, c'est Dardî qui prononce l'oraison funèbre. On ignore en revanche les circonstances de cette liaison entre le maître indien et son disciple badakhshânais. Tout comme on ignore la date de décès de Dardî, pourtant enterré à Jirm.

La région a également abrité des savants soufis formés dans ses villes ou ses bourgs et qui figurent parmi l'entourage de Ghiyâsî. Amîrî évoque brièvement deux d'entre eux. Le premier, un poète mystique nommé Mîrzâ Kirâmî (m. 1156/1743), est le fils et en même temps l'élève d'un savant local nommé Mîrzâ 'Abd al-Ghânî « Qabûl » qui fut initié au soufisme à Shâh Jahân Abâd en Inde. Le second, Muhammad 'Ashiq, poète et calligraphe, n'a jamais quitté Jirm. Né en 1131/1719 et mort en 1182/1768, il est enterré dans le mazar de Nâsir-i Khusraw Balkhî non loin de Jirm<sup>46</sup>. Un quatrième type de grande figure religieuse est celui de ces soufis qui furent les disciples de Ghiyâsî. Comme pour les cas précédents, les informations manquent sur les *murîd* et les *khalîfa* du maître badakhshânais. Restent tout au moins les noms desquels seules les œuvres ont été conservées, sans indication biographique. On peut mentionner Mîr Muhammad Yûsuf Balkhî, surnommé « khalîfa khân », qui deviendra lui aussi poète mystique ; Mîr Najîb Allâh qui établira la *shajarat* du maître ; Shâhbâz Buland Parwâz « Yaftil » originaire de Kâshghar, qui sera le scribe de Ghiyâsî et l'un des propagateurs de son œuvre en Asie centrale ; enfin les fils mêmes de Ghiyâsî, Shâh Kâbulî Jân et Shâh Faqîr Allâh « Yakdil » qui poursuivront – on y reviendra – la tradition Mujaddidî au Badakhshân. Telle est, dans la mesure des données tirées principalement du *Armaghân-i Badakhshân*, la pluralité d'un milieu musulman issu d'une région marquée des passages et des échanges entre les capitales intellectuelles ou les centres confrériques de l'Inde et de la Transoxiane. Nonobstant un manque chronique de précisions historiques – que des recherches dans les bibliothèques d'Asie centrale devraient pouvoir un jour combler<sup>47</sup> – on aperçoit les indices d'une vie religieuse intense, rythmée par les départs et les retours des badakhshânais éparpillés en Asie, et tout particulièrement dans l'Hindûstân. À cet égard, Amirbek Habibov a bien montré l'extraordinaire densité des relations intellectuelles entre le Badakhshân et l'Inde, et cela dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Cet axe de spiritualité est aussi, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, celui de la dévotion shî'ite ismaélienne et se trouve emprunté par de nom-

breux lettrés ismaéliens, héritiers intellectuels et religieux du grand mystique et saint patron du Badakhshân shî'ite, Nâsir-i Khusraw (1004-1074-1078).

Le fait religieux principal pour le Badakhshân, au cours de ce XVIII<sup>e</sup> siècle, demeure probablement l'introduction par Ghiyâsî de la Naqshbandiyya Mujaddidiyya dans la région. L'évocation de ces savants et soufis rappellent l'extrême popularité de Ghiyâsî et l'influence de sa pensée mystique parmi la classe érudite de Fayz Âbâd ou de Jirm : Ghiyâsî diffuse l'enseignement de Shâh Walî Allâh et de 'Abd al-Qâdir Jilânî, qui s'établit alors dans les pratiques et la théologie des élites sunnites locales. Prend ici naissance, à partir du shaykh et saint Ghiyâsî, une Naqshbandiyya Mujaddidiyya badakhshânaise qui s'impose comme la principale confrérie soufie de la région et qui s'établit dorénavant dans une histoire locale, inscrite dans la succession de Ghiyâsî. Lorsque meurt le grand shaykh, c'est son fils Shâh Kâbulî Jân, aussi appelé Pîr-i Sayyid Nu'mân ou Pîr-i Takya, qui reprend la direction du *khânaqâh* et des disciples. On ne sait malheureusement rien de ce descendant de Ghiyâsî dont la tombe se trouve à Takhâr. On en sait beaucoup plus - exception faite des dates de naissance et de décès - sur son autre fils, Shâh Faqîr Allâh « Yakdil » : initié à la Naqshbandiyya Mujaddidiyya par son père au *khânaqâh* et à la *madrassa* de Fayz Âbâd, Yakdil produit en 1173/1759 une copie calligraphiée du *Diwân* de son père, et compose lui-même un *Diwân* dont il ne subsiste aujourd'hui qu'un long *mukhammas* de 110 distiques<sup>48</sup>. Yakdil reprend en outre et surtout la direction (*irshâd*) de la confrérie et devient le shaykh du souverain héritier Mîr Muhammad Shâh, ainsi que de poètes soufis comme Mîrzâ Rahmat, Hazrat-i Ahmad Sâhibzâda, Mawlânâ Izhâr Jirmî<sup>49</sup>. Sa sépulture se trouve dans une localité située au nord de Jirm. C'est enfin par le chaînon de Yakdil que la *silsila* se poursuit, et ce jusqu'à l'époque contemporaine, avec le nom de Sayyid Najîb Allâh mort il y a peu en 1999<sup>50</sup>.

### Conclusion : cheminement soufi et renouveau confrérique

Ghiyâsî représente une figure spirituelle paradoxale qui fournit l'indice d'un procès historique complexe. Le Badakhshân n'a cessé depuis le XVI<sup>e</sup> siècle d'être un carrefour des routes de commerce, d'idées et de foi ; et c'est dès cette époque que les prêcheurs soufis de l'Asie centrale comme de l'Inde prononcent le nom de Badakhshân au cours de leurs appels à la propagation de la foi islamique. Au même titre peut-être que d'autres régions de montagne dont la valeur symbolique est fréquemment mobilisée par la conscience religieuse centre-asiatique, oscillant entre, d'un côté, une suspicion à l'égard de régions mal connues et sujettes à caution quant à leur adhésion à l'islam, et de l'autre, une fascination qu'on qualifierait de mythologique et de mythographique pour ces hauts lieux, si on peut dire, de l'origine des peuples que sont les montagnes et leurs caves parturientes ou initiatrices<sup>51</sup>. Il est significatif qu'un *khalîfa* du grand maître indien Naqshbandî Bâbâ Musâfir,

un certain ‘Abd al-Rahîm (m. 1716), avise un de ses disciples de la formule suivante : « Va au Badakhshân et force les gens à Dieu »<sup>52</sup>. De fait ce disciple, Âkhûnd Mullâ Mawlânâ Mushqifî se rend à Fayz Abâd et initie au cours des années 1730 de nombreux novices, jusqu’au souverain lui-même qui lui fait construire un couvent, si l’on en croit l’auteur du compendium hagiographique des *Malfûzât-i Naqshbandiyya*, lequel insiste sur ce succès du disciple missionnaire au Badakhshân<sup>53</sup>.

Il ne faudrait pas, néanmoins, prêter trop d’importance à ces assertions qui, non sans exception d’ailleurs, correspondent davantage à une topique hagiographique, et moins à un témoignage historique. Il semble plus fécond de chercher l’origine ou la source de cette véritable activité religieuse et spirituelle qui caractérise le Badakhshân du XVIII<sup>e</sup> siècle dans un foyer interne et externe, plutôt que selon la simple et classique version de la vague d’islamisation. Car, à y regarder de près – comme j’ai tenté de le proposer ici – on ne saurait négliger le paradoxe suivant : il est clair que c’est de l’Inde, en particulier des couvents Naqshbandîs Mujaddidîs de Lahore ou de Delhi, que la nouvelle doctrine spirituelle initiée par Ahmad Sirhindî et son principal successeur Shâh Ma’sûm Walî Allâh Sâni parvient et s’implante dans une région comme le Badakhshân. L’Afghanistan fut, du reste, un lieu de migration pour les descendants de Sirhindî eux-mêmes après la dévastation de la ville de Sirhind par les Sikhs en 1764<sup>54</sup>. Il s’avère toutefois que ce renouveau réel, ce « Mujaddidisme », ne comprend en ses acteurs principaux que des hommes du Pamir, partis vers les grands centres religieux et spirituels puis revenus à leurs montagnes natales pour y prêcher dans les couvents et dans les *madrâsa*. Autrement dit, c’est par un *parcours circulaire* comme celui de Mîr Ghiyâs al-Dîn Ghiyâsî que s’organise la diffusion de la Naqshbandiyya Mujaddidiyya au Badakhshân, dans une histoire locale qui ne se conforme guère à celle de ses frontières. Les successeurs indiens de Shâh Walî Allâh ne ressemblent pas à Ghiyâsî et à son « ambiguïté Qâdirî » voire Qalandarî, les branches confrériques créées dans le sous-continent n’ont aucune relation avec la lignée autochtone du saint de Fayz Abâd.

C’est dire la complexité de ce processus historique qu’on appelle couramment « diffusion ». Loin de se conformer à un grand mouvement idéologique unilatéral qui partirait d’un lieu et d’un temps d’origine déterminés, prenant fin à telle ou telle destination, soit, en d’autres termes, d’un premier point externe à un second interne, la diffusion se lit davantage sur un cours micro-historique, c’est-à-dire dépendant des trajectoires diverses, tour à tour externes et internes, des agents de la diffusion – stratégies personnelles, en l’occurrence, des marchands, des savants, des missionnaires, des maîtres spirituels et des saints de l’islam. Et c’est à la discrète échelle du cheminement des soufis eux-mêmes, et non aux proportions des réseaux ou des mouvements d’opinions, que l’historien peut mesurer l’éventuel renouveau des confréries et son cours particulier dans la vie religieuse d’une société. L’extraordinaire influence et la grande diffusion du prêche d’Ahmad Sirhindî, communiqué

de la façon la plus manifeste par ses *Maktubât-i Imâm-i Rabbânî* aux confins du monde musulman, et dont le modèle littéraire sera suivi et systématisé par les successeurs Mujaddidîs<sup>55</sup>, trouvent une variante singulière chez un soufi comme Ghiyâsî. Chez ce dernier, et plus généralement chez les maîtres soufis du Badakhshân, la tradition poético-mystique médiévale demeure vive et semble intégrer dans son langage classique le nouvel enseignement sans jamais contredire sa tradition spirituelle. De même on ne parvient guère à retrouver au Badakhshân l'évolution historique de la Naqshbandiyya Mujaddidiyya vouée aux principes orthodoxes d'une stricte observation de la *sharî'at* et d'un fidèle respect du modèle Prophétique. Ghiyâsî ne s'attache pas à ce double credo et maintient une mystique entée sur une spiritualité et une sociabilité soufies peut-être plus proches de la *tariqat* dirigée par Bahâ' al-Dîn Naqshband à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ; ou à coup sûr, dans la continuité intellectuelle, par exemple, d'un Mullâ Shâh Badakhshî (m. 1072/1661), dont le cas a été étudié de près par A. Habibov<sup>56</sup>. Il s'est bel et bien produit – on en a aperçu tous les signes, du rôle du *khânaqâh* à la production écrite en passant par les déplacements incessants des savants et des soufis – une propagation et un renouveau confrérique au Badakhshân, mais ceci selon une histoire locale et régionale complexe qui a fait de cette « réforme » une tradition renouvelée. Pour le dire, donc, en peu de mots, la diffusion ne fut ni régulière, ni cohérente, ni prévisible.

#### NOTES

1. À titre de bibliographie sommaire : Wood J., *A Personal Narrative of a Journey to the Source of the River Oxus by the Route of the Indus, Kabul, and Badakhshân*, éd. John Murray, London, 1841 (rééd. en fac-similé Elibron Classics, 2001) ; Bartol'd V., "Badahšan [Le Badakhshân]", 1913 (rééd. dans : *Soçineniâ* [Œuvres], Moscou : Nauka, 1965 ; vol. III, pp.343-347) ; Burhân al-Dîn Kushkâkî, *Râhnâma-yi Qataghân wa Badakhshân*, Kâbul, 1304/1925 (éd. et trad. par Reut M., *Qataghân et Badakhshân, description d'un pays d'après l'inspection d'un ministre afghan en 1922*, Paris : CNRS, 1979 ; 2 vols.) ; Shâh 'Abd Allâh Badakhshî, "Armaghân-i Badakhshân", in : *Majali-yi Kâbul*, 1314-1317/1935-1938 ; Sang-i Muhammad, *Istoriâ Badahšana – Ta'rîkh-i Badakhshân*, éd. A. N. Boldyrev, Leningrad, 1959 ; Abaeva T. G., *Oçerki istorii Badahšana* [Esquisses de l'histoire du Badakhshân], Tachkent : Fan, 1964 ; Kurbon Muhammad-Zoda & Muhabbat Shoh-Zoda, *Istoriâ Badahšana* [Histoire du Badakhshân], éd. A. A. Egani, Moscou : Nauka, 1973 ; Abaeva T. G., *Pamiro-gindukuškij region Afganistana v konce XIX – načale XX veka : oçerk istorii* [Le Pamir et le Hindou Kouch afghans à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles : esquisses historiques], Tachkent : Fan, 1987 ; Habibov A., *Az Ta'rixi Ravobiti Adabii Badaxšon bo Hinduston (asrhoi XVI-XVII va XVIII)*, Douchanbe : Donish, 1991. On pourra également se reporter à la bibliographie et à la notice in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, nouvelle édition, I, p. 852.

2. Grethemeyer J.-H., *Herrschaft, Rab und Gegenseitigkeit : die Politische Geschichte Badakhshâns 1500-1803*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1982. Je remercie T. Trevisani qui m'a procuré cet ouvrage. Dans ce livre, l'auteur détermine à partir du tournant historique du XVII<sup>e</sup> siècle un Badakhshân proprement dit, délimité par l'Amou Darya à l'Ouest, son affluent le Panj à l'Est et les villes de Râgh au Nord et Munjân au Sud. Cf. carte p. 109. Je me conforme, pour la région considérée dans cet article, à la même géographie.
3. trad. E. Denison Ross, rééd. New Delhi, 1986, pp. 387-390 et passim.
4. Ms *Hidâyat Nâma* IVAN Uz 1682/I, ff. 64b ; 119b ; 198b.
5. Daftary F., *The Ismâ'îlîs : Their History and Doctrines*, New Delhi, rééd. Munshiram Manoharlal, 1990, pp. 486-506. Voir également pour la région de Shughnan, l'étude de A. A. Semenov, "Iz oblasti religioznyh verovanii šugnanskih ismaelitov [Les croyances religieuses des ismaéliens du Shughnan]", *Mir Islama* [Le monde musulman], I/4 de 1912, pp. 523-561.
6. Ikrâmuddîn Amîrî, *Ghiyâsî. 'Arîf-i Kâmil wa Shâ'ir-i Wârasta*, Dushanbe, 2000 (en persan darî, 435 p.). Dorénavant noté *Ghiyâsî*. Ce livre est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 1999 à l'Institut des langues et littératures « Rudaki » de l'Académie des sciences de la république du Tadjikistan. Pour un résumé en russe de cette thèse, voir Ikromiddin Amiri, *Sufijskie motivy v poëzii Mirgijosiddina Gijosi. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskix nauk* [Les motifs soufis dans la poésie de Ghiyâsî : résumé de thèse], Douchanbe, 1999.
7. De ce point de vue Amîrî se situe dans la continuité des travaux du chercheur afghan Zuhûr Allâh Zuhûrî, ainsi que de ceux de Amirbek Habibov, en particulier *Az Ta'rixi Ravobiti Adabii Badaxšon bo Hinduston*, Douchanbe : Donish, 1991, qui représente un jalon dans les études badakhshânaïses. Je remercie S. A. Dudoïgnon qui m'a fourni ce livre.
8. Ginzburg C., "Signes, traces, pistes : racines d'un paradigme de l'indice", *Le Débat*, VI de 1980, pp. 3-44, repris in : *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris : Flammarion, 1989.
9. Sur Makhdûm-i A'zam, voir la notice de B. Babadžanov in : *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii : ènciklopedičeskii slovar'* [L'islam sur le territoire de l'ancien empire russe : dictionnaire encyclopédique]. Moscou : Vostočnaâ literatura, 1998 ; vol. 1, pp. 69-70.
10. *Ghiyâsî*, p. 98. Il pourrait s'agir de Shaykh Muḥammad Ma'sum (1007/1599-1072/1661-62).
11. Rizvi S. A. A., *A History of Sufism in India*. New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1986 ; vol. 2, pp. 115-116 ; 231-234.
12. Sur les raisons de cette concurrence, voir A. Habibov, *op. cit.*, pp. 9-12. On notera avec intérêt qu'une des motivations du voyage vers l'Inde, plutôt que vers le Mâwarâ al-Nahr, tient dans l'identité religieuse shî'ite ismaélienne de certains lettrés du Badakhshân, qui rejoignent ainsi le centre ismaélien de Puna, au sud-est de Bombay. Cf. le cas de Ziyâ'î, *ibid.*, pp. 109-110.
13. *Ghiyâsî*, pp. 366-370. L'origine de ces deux traditions n'est pas claire : ces contes semblent provenir, pour le premier, du *Diwân* de Ghiyâsî, et pour le second, de son *Tuhfat al-Ma'sûm*.

14. Amîrî indique p. 42 que les mausolées de ces deux soufis se trouvent dans la région de Kûlâb dans l'actuel Tadjikistan.
15. Selon la *silsila*, Shâh Walî Allâh descend de Sirhindî par Shaykh Âdam Banûrî (m. 1053/1644), Sayyid 'Abd Allâh Akbarâbâdî et Shaykh 'Abd al-Rahîm (m. 1131-32/1719), le père de Walî Allâh. Voir Algar H, "A Brief History of the Naqshband Order" in : M. Gaborieau ; A. Popovic et T. Zarccone (Eds.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul-Paris : Isis, 1990, pp. 3-44 ; ainsi que les monographies consacrées à cette grande figure du soufisme indien par Baljon J. M. S., *Religion and Thought of Shâh Walî Allâh Dihlawî*, Leiden : E. J. Brill, 1986 ; et par Jalbani G. N., *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*, New Delhi : Islamic Book Service, 1998.
16. *Ghiyâsî*, pp. 372-375.
17. 'Abd Allâh Khân prend le contrôle de Herat en 1717 et fonde la dynastie Abdâlî, cf. Tumanovič N. N., *Gerat v XVI-XVIII vekah* (Herat aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), Moscou : Nauka, 1989 ; pp. 158-160.
18. Sur ce poète, voir la référence donnée par Amîrî : Muhammad Tâhir-i Badakhshî, *Shâ'ir Mirzâ Andalîb*, Kabul, Majala-yi « Âryânâ », N° 137, 1333/1954. Il est intéressant de remarquer qu'une copie manuscrite de l'œuvre de ce poète intitulée *Mukht-i Akhar*, datée de 1866, a été trouvée à la *madrasa* Yûsuf 'Alî Khân dans le Badakhshân, ce qui indiquerait l'usage de cet ouvrage dans les écoles coraniques de la région.
19. Selon le *Chirâgh-i Anjuman* de 'Abd al-Hakîm « Walwaljî », ms p. 116, cité in *Ghiyâsî*, p. 52.
20. Grevemeyer J.-H., *op. cit.*, pp. 45-46. Par ailleurs, on sait que le shaykh de Ghiyâsî Shâh Walî Allâh a entretenu, par des moyens épistolaires, des relations très étroites avec Ahmad Shâh Abdâlî en l'encourageant à attaquer les Marhattas à Pânîpat afin de protéger la communauté musulmane. Voir G. N. Jalbani, *op. cit.*, pp. 151-155.
21. *Ghiyâsî*, pp. 53-55.
22. *Ibid.*, pp. 54-55.
23. Cf. la notice de B. Babadžanov, "Tug", in : *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii : ènciklopedičeskii slovar'* [L'islam sur le territoire de l'ancien empire russe : dictionnaire encyclopédique]. Moscou : Vostočnaâ literatura, 1999 ; vol. II, pp. 85-86.
24. Amîrî, p. 414 note 21, précise qu'il a lui-même participé à ce grand pèlerinage du Nawrûzen 1999.
25. *Ghiyâsî*, p. 365 et 390.
26. *Ghiyâsî*, p. 392.
27. Le manuscrit le plus complet serait conservé à la bibliothèque de l'Institut d'orientalisme de Douchanbe, cote 2454. Par ailleurs, le *Diwân* existe en édition et a été plusieurs fois réédité en Inde. En dernier lieu, il faut noter le grand nombre de copies manuscrites existantes éparpillées entre les fonds orientalistes : le professeur Habibov mentionne, *op. cit.*, p. 129, 3 copies à St. Petersbourg, 9 à Douchanbe, 3 à Khorugh. C'est dire la popularité du shaykh et la diffusion de ses dits.

28. Amîrî précise, p. 357 note 48, que la copie manuscrite anonyme qui contient cette partie est datée du mois de *al-qa'da* de l'année 1246/1830.
29. Rizvi S. A. A., *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New Delhi : Munshiram Manoharlal, rééd. 1995 (1<sup>ère</sup> éd. 1965). Voir également *Ghiyâsî*, pp. 134-140.
30. Amîrî, p. 241 note 37, évoque l'actualité de la pratique du *zîkr* en Afghanistan : au cours d'un séjour à Mazâr-i Sharîf en 1997 durant le mois de Ramazan, l'auteur participe à un important *zîkr* qadîrî sous la direction de Mîr Sayyid Fakhr al-Dîn, shaykh officiant à la mosquée Shâh Wilâyatma'âb Hazrat-i 'Alî.
31. *Ghiyâsî*, p. 172.
32. Voir l'Appendice 1 « Written Sources for Spiritual Exercises » de l'ouvrage d'A. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, University of South Carolina Press, 1998 ; p. 235, note 5.
33. *Ghiyâsî*, pp. 172-173.
34. Toutefois, A. Habibov, *op. cit.*, p. 130, rappelle qu'à travers ses ghazals, on trouve l'évocation de chanteurs accompagnés du *daf*, du *rubâb* et d'autres instruments de musique.
35. Sang-i Muhammad, *Istoriâ Badahşana – Ta'rikh-i Badakhshân*, cf. note 1 pour la référence précise.
36. Fac-similé du manuscrit, fol. 49b-50a.
37. Zarcone T., "La Qâdiriyya en Asie centrale et au Turkestan oriental", *Journal of the History of Sufism*, Istanbul : Simurg Press, 2000 ; vols. 1-2, pp. 295-338.
38. Rizvi S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1986 ; vol. 2, p. 122.
39. *Ghiyâsî*, pp. 101-102.
40. Grevemeyer décrit *op. cit.*, pp. 93-107, les routes caravanières et les cols qu'elles empruntent.
41. Habibov A., *op. cit.*, p. 125.
42. Shâh 'Abd Allâh Badakhshî, *Armaghân-i Badakhshân*, rééd. Kabul : Matbu'at-i Dawlatî, 1368/1999, p. 19 ; 31, cité in *Ghiyâsî*, p. 107.
43. *Ghiyâsî*, pp. 107-108.
44. Bonne et récente synthèse sur ce personnage dans Zelkina A., *In Quest for God and Freedom. Sufi responses to the Russian Advance in the North Caucasus*, Londres : Hurst & Company, 2000 ; pp. 58-68.
45. Cas étudié par A. Habibov, *op. cit.*, pp. 130-131.
46. *Ibid.*, p. 144.
47. Je mentionnerais ici, à simple titre indicatif, l'existence de quelques manuscrits conservés à l'Institut d'orientalisme de Tachkent qui n'ont pas encore été utilisés par Ikromuddin Amîrî, cf. références in Paul J. & als., *Katalog Sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan I Katalog sufijskih proizvedenij XVIII-XX vv. : iz sobranij Instituta vostokovedeniâ im. Abu Rajhana al-Biruni Akademii nauk respubliki Uzbekistan*, Stuttgart : Franz Meiner Verlag, 2002, notices 14 à 25, pp. 47-60. Enfin, il se trouve dans cette même bibliothèque de Tachkent un texte manuscrit titré *Tazkira-yi Chahâr Shaykh-i Sâkin-i Badakhshân*, coté 2082/II, qui devrait prochainement faire l'objet d'une brève étude de ma part.

48. Amîrî indique que ce poème a été édité par Muhammad ‘Âsim ‘Ashîr dans le *Rûznâma-yi Badakhshân*, N° 277 et 278, 1332/1953.
49. *Ghiyâsî*, pp. 400-401.
50. Voir le schéma généalogique in *Ghiyâsî* en fin de volume (non-paginé).
51. Voir les remarques de DeWeese D., *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, The Pennsylvania State University Press, 1994 ; pp. 43-44 et passim.
52. Digby S., *Sufis and Soldiers in Awrangzeb Deccan*, New Delhi : Oxford University Press, 2001 ; p. 213.
53. *Ibid.*, pp. 213-215 et passim.
54. Buehler A. F., “The Naqshbandiyya in Timūrid India : the Central Asian Legacy”, *Journal of Islamic Studies*, VII/2 de 1996, pp. 208-228.
55. *Ibid.*, pp. 225-226 et note 57.
56. Habibov A., *op. cit.*, pp. 42-84.