

## Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan

**Bahtijar Babadžanov**

Traducteur : Alié Akimova

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiecentrale/548>

ISSN : 2075-5325

### Éditeur

Éditions De Boccard

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1998

Pagination : 285-311

ISBN : 2-7449-0034-6

ISSN : 1270-9247

### Référence électronique

Bahtijar Babadžanov, « Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 5/6 | 1998, mis en ligne le 01 octobre 2010, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiecentrale/548>

---

© Tous droits réservés

## Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan<sup>1</sup>

*Bakhtiyar Babajanov*

Dans l'histoire de l'Orient musulman, en particulier de l'Asie centrale, les soufis ont joué un grand rôle, notamment comme théoriciens dans le long processus d'islamisation des populations locales. Ensuite ils se sont faits les vecteurs et les interprètes des lois et rites islamiques pour la majorité de la population, surtout les gens simples, pour lesquels le cheikh soufi était un personnage éminemment respectable. De sorte que, dans la genèse et l'évolution des formes locales de l'islam, les soufis ont eu une fonction analogue à celle des représentants du *kalam maturidite*<sup>2</sup>.

Même pendant la période soviétique, malgré une violente propagande athée, les habitants des républiques d'Asie centrale se sont toujours majoritairement considérés comme musulmans. Les formes locales de l'islam – qu'A. Bennigsen appelait islam « parallèle » ou « non officiel<sup>3</sup> » (termes qui ne semblent pas très appropriés) – ont résisté à la pression athée et à la sécularisation forcée. Bennigsen a sans aucun doute raison de dire que ce sont les membres des *ṭariqat* (confréries) soufies qui furent à un certain degré les porteurs (et, en partie, les interprètes) des formes locales de l'islam. Ainsi, les « vestiges matériels » du soufisme, les *mazâr* (mausolées), lieux de sépulture des grands maîtres soufis, de leurs disciples et d'autres « saints » (*awliyyâ*) sont devenus des « îlots » où les gens du cru pouvaient assez librement pratiquer leurs rites et coutumes<sup>4</sup> (*ziyârat*, *mawlûd*, fêtes préislamiques telles que *Gul-i surkh*, *Sayil*, etc.).

Le soufisme lui-même a manifesté une remarquable aptitude à survivre dans un contexte hostile. Son renouveau actuel est stimulé par d'autres paramètres politiques et sociaux : l'accession des peuples d'Asie centrale à l'indépendance, le regard nouveau qu'ils portent sur leur propre histoire, la constitution d'une identité nationale, la réislamisation de fait de la région, les recherches de la « nouvelle idéologie », etc. Dans l'Ouzbékistan indépendant, le soufisme a été proclamé partie intégrante du patrimoine spirituel, ce qui a contribué à le légaliser et à relancer l'activité des rares cheikhs qui exerçaient encore<sup>5</sup>. Il s'agit surtout de la *tariqat* naqshbandiyya, la plus populaire en Asie centrale. Le renouveau du soufisme est très rapide. Dès maintenant cette confrérie apparaît bien structurée, avec une hiérarchie classique et des ramifications régionales dans les villes d'Ouzbékistan, des républiques limitrophes et même de Russie.

Beaucoup de spécialistes étudient à l'heure actuelle les problèmes du développement religieux en Asie centrale, mais non, me semble-t-il, le renouveau et le développement des groupes soufis en Ouzbékistan. À ma connaissance, seul un article de Martha Brill-Olcott sur le fondamentalisme en Asie centrale mentionne l'activité de la naqshbandiyya pendant la période soviétique et après l'indépendance<sup>6</sup>. Cependant l'auteur commet quelques inexactitudes sur lesquelles nous reviendrons.

Dans cet article, nous analyserons brièvement les thèmes suivants : la position des ordres soufis à l'époque soviétique et l'attitude de la très officielle Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale<sup>7</sup> (DSMAC, "TsADUM" en russe) à leur égard ; les traditions populaires et certains rites de fête liés au soufisme ; la situation des groupes soufis en Ouzbékistan depuis l'indépendance, leur structure, leur composition ethnique, la renaissance et les particularités de la pratique rituelle des *tariqat* (*zikr*, *sḥhat*, etc.) et sa capacité à créer un sentiment d'unité entre *murîd* (disciples), les relations entre chefs soufis et clergé officiel. Pour étayer notre propos, nous avons essentiellement utilisé nos recherches, nos observations personnelles et les entretiens que nous avons eus avec des cheikhs soufis contemporains, leurs *murîd*, leurs admirateurs, ainsi que des représentants de l'islam normatif (orthodoxe).

## I. Le soufisme à l'époque soviétique

À l'époque de la colonisation russe, les cheikhs soufis se faisaient à l'occasion les idéologues et les inspireurs d'actions anticolonialistes

qui prirent souvent la forme de *ghazâvât* (combat pour la foi). C'est pourquoi l'administration coloniale de l'Empire russe manifestait méfiance et hostilité à leur égard et tint à contrôler étroitement leur activité. L'attitude des autorités soviétiques envers le clergé et surtout les soufis fut encore plus agressive. Pas seulement parce que, l'athéisme étant un pilier de l'idéologie et de la politique soviétiques, les religieux (et surtout les soufis) s'opposaient à la bolchévisation de la région. Le nouveau pouvoir était surtout gêné par le fait que la plupart des groupes soufis étaient bien structurés, les *murîd* obéissant sans murmurer au *murshid* (maître spirituel) : en effet, cette structure séculaire favorisait la création de groupes combattifs bien organisés et disciplinés, capables d'opposer une résistance armée. Les autorités soviétiques réussirent quand même à neutraliser la majorité des chefs soufis et des membres des communautés religieuses organisées selon le modèle soufi, en les internant, en les exilant ou en les exterminant<sup>8</sup>. Néanmoins un petit nombre de cheikhs continuèrent à pratiquer illégalement les rites soufis (*zîkr*, *samâ'*, *ṣuḥbat*, etc.) et à recruter un nombre restreint de disciples. Ce fut surtout le cas des groupes soufis traditionnellement apolitiques. Pourtant les services spéciaux soviétiques surveillaient en permanence ces concurrents de l'idéologie « marxiste-léniniste ». Même après l'arrêt des grandes répressions, on a continué périodiquement de les arrêter et de les emprisonner sous les prétextes les plus divers. Une fois libérés, ils recrutaient à nouveau des adeptes qui, à leur tour, en recrutaient d'autres. Cependant, bien que le contrôle de l'Etat se relâchât de temps à autre, la renaissance des *tariqat* soufies ne fut pas complète.

Pourtant certains rites, intégrés depuis longtemps aux us et coutumes locaux, restaient vivants dans les milieux populaires. Il y a douze à quinze ans, lors des fêtes de *Sayil*, *Gul-i surkh* ou *Nawrûz*, j'ai vu dans de vieux *mazâr* (anciens centres soufis) des gens s'assembler en cercle et entonner des chants qui n'étaient rien d'autre que des *zîkr* ou *samâ'* soufis modifiés. Ainsi, dans une *khânqâh* du *mazâr* des cheikhs de la *tariqat* *'ishqiyya* (Katta Langar dans la vallée de Kachka-Daryâ), j'ai vu des femmes (et, plus rarement, des hommes) former un cercle autour d'une *khâfiza* (*khâfiz*)<sup>9</sup> le jour de *Nawrûz* et chanter des quatrains à la gloire de martyrs soufis. Les deux derniers vers, comprenant obligatoirement une ou plusieurs formules traditionnelles du *zîkr*, étaient repris par l'assistance. Voici un quatrain, appelé

par les locaux « *Mansûr nâlalari* » (Lamentations sur Mansur, le célèbre mystique Husayn Mansur Hallâj exécuté en 922) :

*Mansurungnu yerga bâstung,*

*Hallâjungnu dârga âstung !*

*Haqq, Dûst, yâ Allâh !*

*Lâ ilâha illâ Allâh !*

(« Tu as piétiné ton Mansur, tu as pendu ton Hallâj !

ô le Vrai, l'Ami, ô Dieu ! Il n'y a d'autre Dieu que Dieu ».)

Ce rite durait plusieurs heures au cours desquelles les *hâfîz* se relayaient. Certains participants parvenaient à l'extase, éclataient en sanglots, se griffaient la figure, puis hors d'haleine, s'écartaient pour boire de l'eau et s'éponger le visage, après quoi ils « rentraient dans le cercle » en répétant encore et encore : « *Lâ ilâha illâ Allâh !* » Et finalement les spectateurs, tous âges et sexes confondus, étaient irrésistiblement entraînés.

Les participants disent tenir ces rites de leurs grands-pères et leurs grands-mères (*enâ-bâbâlardan*). Même s'il ne s'agit pas à proprement parler d'un *zîkr*, c'est un rite analogue, influencé par des rites soufis<sup>10</sup>. Mais aucun des participants interrogés ne savait ce qu'est le soufisme (*taşavvuf*). Al-Hallâj et les grands soufis locaux ne sont pour eux que des *awliyyâ*, c'est-à-dire des « saints » proches du trône de Dieu.

Les authentiques réunions soufies, très rares, se tenaient clandestinement chez un adepte ou bien dans des *mazâr* éloignés ou d'autres lieux saints provinciaux. D'après mes informateurs, les autorités (surtout la milice) essayaient d'empêcher ces réunions secrètes. Mais quelque temps après, les gens se réunissaient ailleurs. Cette situation illégale (ou semi-légale) fit obstacle au renouveau et à l'activité normale des *tariqat* soufies.

## II. La Direction Spirituelle des Musulmans d'Asie centrale et le soufisme

Martha Brill-Olcott, dans son article concernant l'histoire des *tariqat* soufies des républiques soviétiques d'Asie centrale, a émis l'hypothèse que la DSMAC officielle contribua à « la formation des soufis de l'ordre naqshbandi » et d'autres groupes soufis. Bien qu'illégale du fait de son opposition au pouvoir soviétique, la *tariqat* naqshbandiyya survécut, comme l'atteste « le choix de Ziyâuddin Bâbâkhânov » en

tant que premier directeur de la DSMAC<sup>11</sup> ; ses descendants, des *ishân* naqshbandis d'après l'auteur, lui succédèrent à ce poste. Cette hypothèse, me semble-t-il, est discutable.

D'abord parce qu'en réalité *Ishân Bâbâkhân* et ses descendants venaient d'une famille de cheikhs *yasavi*<sup>12</sup>, établie à Sayrâm (à 10 ou 15 km de la ville actuelle de Chimkent).

Ensuite, d'après d'anciens employés de la DSMAC, aucun membre de cette famille ayant exercé les fonctions de *mufti* n'a cherché (ouvertement ou non) à propager le soufisme, ni à « contribuer à l'enseignement aux soufis de la *ṭariqat* naqshbandiyya » comme l'a écrit Martha Brill-Olcott<sup>13</sup>.

Enfin, l'auteur évoque de façon détaillée un autre *mufti*, Mukhtâr-khân Abdullaev<sup>14</sup> (avril 1993-été 1997), qui avait été auparavant Recteur de la plus grande *madrassa* d'Ouzbékistan, Mir-i 'Arab à Boukhara. En mai 1997, lors d'un entretien, il aurait dit à Martha Brill-Olcott avoir formé mille (*sic*) disciples soufis et, aussi, que l'objectif des Naqshbandis était de restaurer l'islam en Asie centrale par le biais du soufisme, pour que tous les croyants et les croyantes « puissent parvenir à vivre en paix avec eux-mêmes<sup>15</sup> ». L'auteur en déduit que « l'orientation du soufisme naqshbandi d'Abdullaev était plus spirituelle que politique<sup>16</sup> ». Une certaine circonspection s'imposait devant ces informations, au prisme de la situation politique et idéologique en Ouzbékistan. C'est pourquoi, après les entretiens détaillés que j'ai eus avec cet éminent personnage, je me permets de donner mes propres impressions et ma vision de son statut et de son ambition d'être le « principal » cheikh naqshbandi en Ouzbékistan.

Selon ses proches, Mukhtâr-khân Abdullaev est né à Kokand ou dans la région, d'où sa famille est partie pour Boukhara. Après l'école secondaire, il a étudié à la *madrassa* Mir-i 'Arab en même temps que le cheikh naqshbandi Hazrat Ibrâhim (voir plus loin), puis à l'Ecole Supérieure Islamique de Tachkent et a assumé les fonctions d'*imâm-khâṭib* dans différentes mosquées.

J'ai rencontré Mukhtâr-khân Abdullaev à Samarcande en octobre ou novembre 1990 ; il était alors *imâm-khâṭib* de la mosquée Chahâr-râha (Chorraha) située au nord de la place du Régistan<sup>17</sup>. On disait qu'il descendait de cheikhs naqshbandis et connaissait les pratiques et les rites de la *ṭariqat*, c'est pourquoi je voulais profiter de l'occasion pour parler avec lui. L'imam répondit aimablement et de bonne grâce

à mes questions. Mais au cours des deux jours d'entretiens, j'eus l'impression que ses connaissances sur le soufisme et la Voie naqshbandie (sans parler de son histoire et de la terminologie exacte) étaient superficielles. De même, concernant le rite naqshbandi<sup>18</sup>. Surtout, je réalisai par la suite que même ces conceptions lacunaires sur le soufisme et les rites naqshbandis ne reposaient pas sur une expérience mystique personnelle. Mes doutes ne furent guère dissipés par des rencontres ultérieures et de courts entretiens, ni par les interviews de l'imam à la presse et à la télévision locales<sup>19</sup>.

De toute façon, pour comprendre et apprécier les déclarations de Mukhtâr-khân Abdullaev à Martha Brill-Olcott, il ne faut pas oublier, me semble-t-il, le rôle particulier que les autorités du jeune État indépendant ont assigné à l'héritage théorique de la naqshbandiyya dans l'élaboration de leur nouvelle idéologie. Ainsi, l'affirmation, dans la naqshbandiyya, de la nécessité du travail, les appels à la pureté morale, au contrôle de soi, entre autres, un temps négligés, se sont révélés particulièrement attirants. L'héritage philosophique des confréries soufies, même incorrectement compris et interprété, a été proclamé « patrimoine d'or » et utilisé de façon intensive quoique souvent malhabile à des fins de propagande.

Il me semble donc qu'en proclamant son statut de cheikh naqshbandi, Mukhtâr-khân Abdullaev s'inscrivait avant tout dans le cadre de la « propagande » officielle<sup>20</sup>. Son opportunisme, son invariable conformisme, son habileté à utiliser les thèmes de la Naqshbandiyya ne sont sans doute pas étrangers à sa promotion au poste de Président de la Direction des Musulmans d'Ouzbékistan. L'une de ses premières décisions a été de supprimer les cours de soufisme qui avaient été introduits à l'École Supérieure Islamique par son prédécesseur, Muhammad Sâdiq Muhammad Yusuf (Mamasâdyk<sup>21</sup>). Les quelque « mille disciples » que Mukhtâr-khân Abdullaev revendique posent aussi problème : en effet, parmi les dizaines de soufis actifs que j'ai rencontrés dans diverses villes d'Ouzbékistan, aucun jusqu'ici n'a pu m'en indiquer un seul. Soulignons encore une fois qu'il n'y a aucune raison d'évoquer une participation de la DSMAC, devenue Direction des Musulmans d'Ouzbékistan, à « la formation des soufis de l'ordre naqshbandi ». Cet organisme créé par le pouvoir politique reste, comme avant, d'un total conformisme (même après son éclatement en *qâziyyat* et *muftiyyat* des républiques voisines), si l'on excepte la

brève période où Muhammad Sâdiq a tenté, avec l'appui des fondamentalistes du Ferghana, de déjouer toute surveillance officielle, si discrète fût-elle, et de politiser son autorité spirituelle.

### III. Regain d'activité des cheikhs soufis à la fin de la perestroïka et depuis l'indépendance

En Ouzbékistan, le clergé musulman (surtout dans la vallée de Ferghana) était redevenu actif bien avant la perestroïka<sup>22</sup>. Cependant, les cheikhs soufis n'étaient pas encore assez nombreux et actifs (du moins les représentants des *silsila* traditionnelles) et le cercle de leur élèves et adeptes restait limité. La perestroïka et la levée de plusieurs interdictions éveillèrent l'intérêt des islamologues soviétiques pour le soufisme, ce qui se manifesta par une révision prudente, mais de plus en plus large, des anciennes idées et conceptions athées. Puis les revues scientifiques et populaires, y compris les éditions centre-asiatiques en langues locales, manifestèrent à leur tour leur intérêt. Tout ceci sur fond général de réislamisation de la société et de politisation des religions (toutes confessions confondues) sur le territoire de l'ex-URSS : à l'aspiration des chefs spirituels à jouer un rôle indépendant (voire d'opposition) répondit de façon ouverte (parfois absurde) celle des hommes politiques, au pouvoir ou dans l'opposition, à utiliser la piété croissante de la société.

De toute façon, la nouvelle situation s'avéra propice à la renaissance de l'activité des groupes soufis en Ouzbékistan où, après l'indépendance, leur philosophie humaniste acquit le statut d'héritage spirituel. Les cheikhs en activité approuvent l'essentiel de ces procédés<sup>23</sup>, mais plutôt que de vulgariser l'héritage conceptuel de leurs *tariqat*, ils préfèrent élargir leur influence.

Le phénomène peut-être le plus étonnant du renouveau soufi en Ouzbékistan est le fait que, parallèlement aux cheikhs, représentants des *silsila* traditionnelles (en quelque sorte légitimes), apparaissent nombre d'« imposteurs » qui recrutent des adeptes et créent des groupes (*khalqa*) de *zïkr*. Ils sont surtout nombreux à Samarcande et Jizakh. J'ai pu en rencontrer environ vingt-cinq et j'ai choisi de les appeler *uvaysiyya* : ce terme désigne les cheikhs charismatiques qui, tel le célèbre Uvays Karani, ont reçu « l'initiation soufie » ou « l'enseignement du secret » dans leur sommeil, leurs rêves mystiques, etc<sup>24</sup>.



De même, les *uvaysiyya* contemporains racontent qu'ils ont reçu leur enseignement mystique et des « instructions » des esprits de cheikhs morts depuis longtemps et même du prophète Muhammad. Les récits d'illuminations soudaines commencent généralement par l'apparition de « saints » (*awliyyâ*) pendant le sommeil et continuent par leurs recommandations et leurs « instructions ».

Sans mettre en doute l'expérience mystique personnelle de chacun de ces cheikhs *uvaysiyya* ni la véracité de leurs rêves et illuminations remplis d'« instructions sublimes », il faut noter que, quels que soient par ailleurs leurs dons spirituels et psychoénergétiques, pratiquement tous ignorent les secrets soufis élaborés au cours des siècles, ainsi que les étapes de la Voie et la terminologie soufie. Le *zîkr* qu'ils pratiquent se limite à des formules très simples, la profession de foi, « *kalima-yi shahâdat* », quelques-uns des « beaux noms d'Allah » (« *Hayy, Huvva* » ) et évoque plutôt des rites chamaniques auxquels ont aurait incorporé ces formules. Les participants à ce genre de *zîkr* se mettent en rond, battent la mesure en frappant avec des bâtons (ou leurs mains) sur de la vaisselle ordinaire et scandent en chœur les formules du *zîkr*. Tous les hommes peuvent y prendre part.

Les groupes *uvaysiyya* n'ont pas de structure bien définie. Dans la vie quotidienne, l'élève (*shâgird*) n'a aucune véritable obligation envers son maître (*pir-i sar-khalqa*). Un *uvaysi* de Samarcande, Somig cheikh, raconte : « C'est seulement au cours du *zîkr* que je suis le maître de mes élèves ; à la mosquée, à la maison, dans la rue, ils n'ont d'autre maître que Dieu ».

#### IV. La yasaviyya

Les cercles (*khalqa*) yasavis ont une structure aussi souple que la *uvaysiyya*. Un des cheikhs de cette *ṭariqat*, Ghulâm-âtâ Normatov (86 ans), de Namangan, m'a dit que les relations spirituelles (*nisbat*) entre maître et disciple (*pir-o-murîd*) ne s'établissent que pendant le *zîkr*. Les participants les plus expérimentés du *zîkr* (les *zâkîr*) établissent le *nisbat* avec les esprits des grands maîtres de la *ṭariqat* (par exemple, Ahmad Yasavi). Selon Ghulâm-âtâ, de toutes les *ṭariqat* soufies d'Ouzbékistan à l'époque soviétique, seuls les cheikhs yasavis de Namangan pratiquèrent ouvertement, jusqu'à la fin des années 1980, le *zîkr* interdit par les autorités, ce qui constitue une exception notable. Les autorités ont visiblement respecté l'énorme influence

qu'avaient ces *zîkr* sur la population de la province. De plus, les *yasavis* ne lançaient aucun mot d'ordre politique et par conséquent ne présentaient pas de danger pour les autorités.

Structurellement, leur groupe fluctuait, les participants au *zîkr* changeant en permanence. Parmi les participants réguliers il n'y avait que neuf cheikhs, chacun présidant à tour de rôle les réunions suivies de *zîkr*, qu'on pratiquait en s'accompagnant d'instruments à percussion (*dâyra*, *nagara*). Certains *zâkîr* entamaient une danse rituelle (*raqs*). Le *zîkr* se déroulait dans des endroits différents, au plus une fois par mois ou les jours de fêtes particulières (comme l'anniversaire du Prophète, le *mawlûd*).

Au cours de mon entretien avec Ghulâm-âtâ, j'en suis arrivé à la conclusion que leur groupe ne tenait que par le rite du *zîkr*, les relations spirituelles entre maître et disciples restant lâches<sup>25</sup>. Il faut noter l'absence de complexité dans la gradation des états spirituels et psychologiques (dans le vocabulaire soufi, les « arrêts-*maqâmât* » sur la Voie menant à Dieu). À vrai dire, Ghulâm-âtâ connaît très imparfaitement la terminologie spécifique aux soufis, mais il possède de l'expérience et il a connu des états mystiques qu'il a du mal à expliciter. D'après lui, le rite d'initiation dans leur *khalqa* est assez simple. Ordinairement, on enseigne au néophyte, qui doit déjà posséder quelques bases (*ilm al-zâhir*), les quatre formes principales du *zîkr* *yasavi* et les formules simples qu'il devra répéter lors de chacun, l'ordre de leur succession, en expliquant les principes de la respiration. Plus tard, le néophyte acquiert l'expérience mystique et apprend lui-même les procédés qui lui permettront d'entrer en transe ou d'atteindre un état extatique particulier (le *hâl*) en participant régulièrement au *zîkr*. Il raconte simplement ses états et visions au cheikh ou aux *zâkîr* expérimentés, et ceux-ci lui prodiguent les conseils adéquats. Ghulam-âtâ est persuadé que chaque *zâkîr* ou *sâlik* a sa propre expérience mystique et transcendante. Le cheikh et les autres membres du groupe soufi ne font qu'introduire le néophyte dans le cercle des *zâkîr*, lui apprennent les principes du *zîkr*, après quoi, selon leurs dires, « c'est Dieu qui le guide ». Mais si le *sâlik* triche, s'il n'est pas capable de se concentrer sur le *zîkr*, « Dieu se détourne de lui » et, selon Ghulam-âtâ, le « *zâkîr* ne pourra pas atteindre l'état du *hâl* et n'aura pas de belles visions ». En état extatique, lui-même se retrouve dans un beau jardin aux nombreuses sources où il voit de nombreux saints

(*awliyyâ*) célèbres se reposer et discuter ; parfois même, il a vu « Hazrat Sultân » en personne, c'est-à-dire Ahmad Yasavi. Selon Ghulam-âtâ, le *zâkîr* en état de *hâl* se met à sangloter de façon incoercible ou entre dans une longue transe, qui l'empêche de rien entendre, voir ou sentir – « *Zâkîr bir zumga Allâhning huzuriga tushdi* » (« Pendant une seconde, le *zâkîr* est face à Dieu »), dit-on.

Un autre détail intéressant mérite attention. Ghulam-âtâ n'a pas eu de maître et a acquis son expérience mystique au cours des *zîkr*, en écoutant des cheikhs expérimentés et en lisant des ouvrages soufis. D'après lui, cette façon d'entrer dans la *tariqat* est tout ce qu'il y a de plus banal chez les Yasavis, car un large public assiste à leurs *zîkr* et, entraîné par le rituel, y participe parfois. Il s'agit souvent d'enfants ou de femmes, et le cheikh et les autres *zâkîr* ne les en empêchent pas. Fréquemment, les personnes participant au *zîkr* pour la première fois se mettent à pousser des grands cris et à pleurer sans pouvoir se contrôler. Quoi que fasse le *zâkîr*, pense-t-on, c'est malgré lui et animé par l'amour de Dieu (*'ishq*).

On le voit, c'est moins la structure, assez faible, qui soude les groupes de la *yasaviyya* comme ceux de la *uvaysiyya* de nos jours, qu'une pratique rituelle commune, mais simple aussi bien dans son accomplissement que dans le choix des formules théomnémiques.

## V. Groupes naqshbandis

De tous les groupes soufis de l'Ouzbékistan contemporain, les mieux structurés restent les naqshbandis. Leurs traditions sont anciennes : dès le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, leurs lignées principales se sont dotées de solides structures « pyramidales », où tous les membres d'une branche régionale de la *tariqat* reconnaissent la suprématie du cheikh le plus âgé et expérimenté (*sheykh-i peshvâ* ou *pir-i avval*). À l'heure actuelle, où l'on voit renaître en Ouzbékistan l'activité de la naqshbandiyya, on assiste également à un renouveau des principes traditionnels d'organisation structurelle de la *tariqat*, du moins de certaines de ses branches, qui sont repris par les *silsila* locales.

La première de celles-ci fut créée il y a quatre ans, après la visite en Ouzbékistan du cheikh pakistanais Zu'l-Fiqâr Naqshbandi-Mujaddidi, venu en pèlerinage aux *mazâr* des grands maîtres de la *tariqat khwâjagân/naqshbandiyya*. Il s'y entretint avec des représentants de l'intelligentsia locale (pour la plupart journalistes et gens de lettres)

qui exprimèrent le désir de devenir ses *murîd*. Les représentants de cette lignée, très peu nombreux, se rencontrent surtout à Boukhara. Ils pratiquent le *zîkr* intérieur, silencieux (*khâfi*). Leurs relations avec le cheikh Zu'1-Fiqâr sont assez lâches et la barrière linguistique empêche tout enseignement sérieux. C'est probablement pour cela que certains adeptes de cette lignée « donnent la main » aux cheikhs locaux<sup>26</sup>.

La seconde lignée de *naqshbandiyya-mujaddidiyya* fut fondée en Ouzbékistan il y a cinq ou six ans par les *murîd* du célèbre cheikh turc Ahmad Efendi. Surtout actifs à Andijan (dans la vallée de Ferghana), où ils ont choisi comme centre l'ancienne mosquée de la ville, *Ghishtli masjid*, ils veulent essentiellement remettre en vigueur les lois de la *shari'at* en Ouzbékistan, ce qui n'est d'après eux possible qu'avec le renouveau de la *tariqat* *naqshbandiyya*. Le *zîkr khâfi* qu'ils pratiquent se compose de la formule traditionnelle « *lâ ilâha illâ Allâh...* ».

Enfin, la troisième et la plus nombreuse en Ouzbékistan est la lignée *naqshbandie mujaddidiyya-husayniyya*. La première partie du nom, *mujaddidiyya*, vient du titre honorifique du cheikh *naqshbandi* indien Ahmad Sirhindi (m. 1624) que ses contemporains appelaient « *Mujaddad alf al-sâni* » (Restaurateur du second millénaire). La seconde partie, *husayniyya*, vient du nom de Khalifa Husayn, célèbre cheikh de la *Naqshbandiyya-Mujaddidiyya* qui vécut dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup> (m. 1249/1833-34, voir Annexe I). Plutôt conformiste dans ses relations avec les souverains de la dynastie Mangit de Boukhara (1757-1920), il soutint par tous les moyens leurs efforts pour renforcer la *shari'at*<sup>28</sup>.

La *husayniyya* est l'une des rares lignées *naqshbandies* qui ait survécu sous le régime soviétique. Un de ses cheikhs, Khalifa 'Abd al-Vahid Turkestani, plus connu sous le surnom de Eshon Bobo (Ishân Bâbâ), était originaire du village de Qush-âtâ (ou Qushchi-âtâ), à une quinzaine de kilomètres au nord-est de Turkestan. À l'époque du souverain mangit Ahad Khân (1885-1910), il reçut du cheikh boukhariote Khalifa Muhammad Amin l'*irshâd* (l'autorisation de recruter ses propres adeptes) et revint ensuite dans son village (*qishlâq*). On sait peu de choses sur lui, à part quelques récits liés à ses facultés miraculeuses, grâce auxquelles des bolcheviks (*bolshavoylar*) venus l'arrêter n'auraient pu le voir. Avant de mourir (en 1940 ou 1941), Eshon Bobo se choisit pour successeur (*khalifa*) Kori 'Abdallâh, qui avait passé

environ trente-trois ans à ses côtés. Le NKVD s'intéressa aussi à Kori 'Abdallah : arrêté à plusieurs reprises, il fut toujours libéré au bout de deux ou trois mois de détention, après s'être engagé par écrit à ne pas recruter de disciples. Il mourut en 1976 et fut enterré auprès de son maître au *qishlâq* Qush-âtâ.

Malgré les interdictions, Kori 'Abdallâh a réussi à former plusieurs disciples qui, à l'heure actuelle, ont leurs propres *murid* dans les centres urbains et provinciaux de la vallée de Ferghana, de Tachkent, de Jizakh et autres villes d'Ouzbékistan, du Tadjikistan et même de Russie. Pourtant, par crainte des autorités, Kori 'Abdallâh n'a jamais délivré à ses disciples d'*irshâd-nâma* sous sa forme traditionnelle, se contentant de l'autorisation orale de recruter des élèves<sup>29</sup>. En même temps, il les avertissait qu'ils risquaient d'être arrêtés et leur recommandait de n'avoir que deux ou trois *murid*.

De tous ses disciples, le plus célèbre est aujourd'hui Hazrat Ishân Ibrahim de Kokand. Tous les membres de la confrérie le considèrent comme un chef particulièrement érudit et remarquable. Au cours de notre entretien avec lui, nous avons pu prendre la mesure de sa profonde expérience mystique, de ses aptitudes à exercer une forte influence psycho-énergétique sur son interlocuteur et de sa vaste érudition<sup>30</sup>.

Ibrahim cheikh a aujourd'hui un millier de disciples environ. Mais le nombre de ses *mukhlis* (« admirateurs ») extérieurs à la *tâ'ifa* est encore plus impressionnant. Il est difficile à évaluer, bien qu'on retrouve des centaines et des milliers de ses admirateurs dans plusieurs villes et villages de la vallée de Ferghana et à Tachkent. Ainsi ses *khalifa* de Marghilan m'ont dit que, dans la ville et ses environs, il y avait plus de dix mille admirateurs d'Ibrahim cheikh. Il y en a beaucoup aussi dans les autres villes et leur nombre augmente régulièrement, bien que, rappelons-le, Ibrâhim cheikh ne recrute activement d'élèves que depuis cinq ou six ans. La composition sociale de ses *murid* et *mukhlis* est très variée : pour la plupart, ce sont des paysans, de petits ou moyens commerçants, des instituteurs, des étudiants des *madrassa*, des représentants du clergé orthodoxe, plus rarement des ouvriers d'entreprises grandes ou moyennes. Différentes nationalités sont représentées (Ouzbeks, Tadjiks, Kirghizes, Tatars, Tchouvaches et Russes convertis), même si la majorité des *murid* et *mukhlis* sont ouzbeks, étant donné qu'Ibrâhim cheikh professe surtout dans la vallée de Ferghana.

Là réside aujourd'hui une différence majeure entre naqshbandis et yasavis : les premiers recrutent dans toutes les nationalités, tandis que les seconds sont presque exclusivement Ouzbeks. De plus, la naqshbandiyya est plus populaire et, par conséquent, plus nombreuse que la yasaviyya.

Il est difficile de comprendre les raisons profondes de la grande popularité des cheikhs naqshbandis. Je pense que leurs hautes qualités spirituelles, leur libéralisme ou leur indifférence à l'origine ethnique ne sont pas les seules raisons de leur renommée. Les fondements de tout mouvement religieux, mystique et philosophique, où que ce soit, sont beaucoup plus complexes qu'il n'y paraît à première vue...

En fait, on assiste en Ouzbékistan à un renouveau de la naqshbandiyya qui, me semble-t-il, reproduit plusieurs étapes de l'évolution séculaire de cette *tariqat*, en s'adaptant à des conditions nouvelles dans un cadre chronologique plus étroit.

Quelques exemples. La conquête mongole de l'Asie centrale au XIII<sup>e</sup> siècle avait profondément modifié la carte ethnique et religieuse. Puis, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et au XIV<sup>e</sup> siècle, se déroula un processus très complexe de réislamisation ou plus précisément d'islamisation des souverains et des tribus turco-mongols, dans lequel des cheikhs soufis, particulièrement des naqshbandis, jouèrent un rôle actif. Si les sources donnent très peu d'informations, l'hagiographie naqshbandie fournit des exemples rares mais remarquables. Il en ressort que de nombreuses tribus non islamisées se seraient converties en devenant *murîd* de tel ou tel cheikh soufi.

Pour en revenir à notre époque, il est évident que trois quarts de siècle de pouvoir soviétique ont laissé des traces. Pendant toute cette période, le nombre de mosquées en activité fut drastiquement réduit ; un seul séminaire fonctionnait légalement, la *madrassa* Mîr-i 'Arab à Boukhara. Déjà vers les années 1960-70 la majorité de la population, alors qu'elle se disait formellement musulmane, ne respectait en réalité pas même les plus élémentaires des prescriptions religieuses. Ainsi au milieu des années 1970, 20 % seulement de la population en Ouzbékistan accomplissait les prières (*namâz*<sup>31</sup>). Pourtant les mouvements des années 1980-90 liés à l'essor de la conscience nationale et à l'indépendance ont coïncidé avec une large réislamisation des ex-républiques soviétiques de l'Asie centrale<sup>32</sup>. Parallèlement s'amorça le

regain d'activité des communautés soufis, traditionnellement parties prenantes de la réislamisation, et notamment, comme aux époques précédentes, des cheikhs naqshbandis. J'ai discuté avec des dizaines d'adeptes de la *tariqat* qui auparavant n'accomplissaient pas le *namâz* et ne payaient pas l'aumône (*zakât*), n'étant musulmans que formellement. Mais depuis qu'ils ont entendu prêcher Hazrat Ibrâhîm, ils ont décidé d'accomplir le rite de *towba* (« repentir ») avec sa valeur islamique traditionnelle et en tant que rite d'initiation soufi (naqshbandiyya).

Voici comment se déroule l'initiation dans la *naqshbandiyya* / *mujaddidiyya* / *husayniyya*, aujourd'hui comme il y a deux ou trois cents ans.

Le futur *murîd* s'assied face au cheikh et répète trois fois après lui la formule : « *tubtu li-llâh* » (je me repens auprès de Dieu), suivie de la profession de foi (*shahâda*). Après l'avoir instruit dans certaines règles et usages religieux (*tahârat* – ablutions -, *namâz* etc.), le cheikh passe à la *shuhbat* (ou *shuhba*), c'est-à-dire « entretien, conversation ». Dans la pratique rituelle naqshbandie, il s'agit d'une communication spirituelle et verbale entre deux membres de la *tariqat*, ou entre *murîd* et *murshid*<sup>33</sup>. Ici, la *shuhbat* confronte un *murshid* et un *murîd* potentiel. Le premier s'efforce de se concentrer (*tavajjuh*) sur la volonté (*idrak*) de l'autre et essaie de le « saisir » (*taşarruf*). Dès que le *murshid* y est parvenu, il récite la *Fatiha* (la première sourate du Coran) et donne la date de la *shuhbat* suivante – en général trois à quatre mois plus tard. Au cours de la seconde rencontre, le cheikh, s'étant assuré que l'aspirant-murshid respecte les rites (*namâz*, *tahârat*, etc.) et les lois de la *shari'at*, lui accorde un second entretien où le novice reçoit la première leçon de théomnie rituelle (*zîkr*) et d'exercices respiratoires (voir plus bas).

Après l'initiation, le cheikh confie le néophyte à un de ses disciples expérimentés ou adjoints (*khalifa*) qui habite au même endroit que le néophyte. Six mois plus tard, c'est l'examen (*imtihân*) : le cheikh se concentre (*tavajjuh*) sur le cœur (*qalb*) et la raison ('*aql*) du *murîd*. Il s'assure que le cœur et la raison du *murîd* ont été purifiés (*şaf*) et qu'à la suite du *zîkr* intérieur permanent, il n'y reste rien d'autre que Dieu, et recourt à « l'emprise » spirituelle complète du *murîd* (*taşarruf-i kull*, ou *tûla taşarruf*), pour instaurer un lien spirituel (*nisbat*) entre eux. Au cours du *taşarruf-i kull*, il arrive que des *murîd* perdent

connaissance, transpirent abondamment, pâlisent et peinent à revenir à eux. Le *murshid* garde ensuite, dit-on, ce lien spirituel invisible (*râbiṭa*) avec son *murîd*.

Comme auparavant, les cheikhs naqshbandis d'Ouzbékistan exigent que les *murîd* continuent à mener une existence normale, à la fois professionnelle et familiale. En même temps ils doivent pratiquer le *zîkr* silencieux intérieur et se concentrer sur l'état de leur cœur. Rappelons que la règle « *Khalvat dar anjuman* » (l'isolement au cœur de la société) était l'un des principes majeurs des *khwâjagân/naqshbandiyya*, proclamé par 'Abd al-Khâliq Ghijduvâni, fondateur de cette école mystique et philosophique. Un autre éminent cheikh de la *tariqat*, Bahâ' al-Din Naqshband (m. 1389) proclama plus tard : « *Dil ba yâr va dast ba kâr* », c'est-à-dire « le cœur à l'Ami (=Dieu), les mains au travail ». C'est cette activité séculière et sociale, unissant les problèmes quotidiens aux exercices spirituels et mystiques, si insolite pour les autres *tariqat* soufies, qui rendit et rend encore la naqshbandiyya populaire et a contribué à sa survie, fût-ce au ralenti, comme au Moyen Âge et sous le régime soviétique.

## VI. Remarques sur les règles du *zîkr* dans la confrérie *naqshbandiyya / mujaddidiyya h husayniyya*<sup>34</sup>

On distingue différents types de *zîkr* des lignées naqshbandies liés, semble-t-il, au contexte historico-géographique et ethno-culturel. Dans le *zîkr* pratiqué de nos jours par les adeptes de la *husayniyya* en Ouzbékistan, il faut se concentrer intérieurement (*khâfi*) sur des « points » (*nuqta*) internes particuliers du corps humain en répétant mentalement « Allâh » ou Ses autres noms-attributs (voir Appendice III)<sup>35</sup>.

Le premier groupe de points, horizontal, est dit « purifiant » (*muṣaffî*). Avant de se concentrer, le *zâkîr* doit inspirer, serrer les dents et les lèvres, serrer la langue contre le palais. Ensuite, sans expirer, il penche la tête vers le premier point – *qalb*, « cœur » (sous le mamelon gauche) et prononce mentalement « *Allâh* » trois, cinq, sept fois ou davantage. Le nombre doit être impair et plus le *zâkîr* acquiert de l'expérience, plus il l'augmente au cours d'une seule inspiration. Ainsi Ibrâhim cheikh affirme qu'au cours d'une concentration, ce qui correspond à une inspiration, il réussit à répéter « Allâh » 1001 fois.



Ensuite le *zâkîr* déplace la concentration à droite (sous le mamelon droit), vers le point nommé *rukḥ*, « esprit », ensuite à gauche (au-dessus du mamelon) vers le point *sirr*, « secret », et puis de nouveau à droite, vers le point *khafî*, « intériorisé » (voir Appendice III). Au premier stade, les cheikhs se bornent à enseigner aux adeptes à se concentrer sur ces quatre points. Les néophytes ayant accompli ce rite assez simple sont admis comme membres de la *ṭâ'ifa*, ce qui veut dire la confrérie (*yârân*). Ils continuent à mener une vie normale, à travailler, sans rompre les liens avec le cheikh ou son *khalîfa* régional ; ils prennent part aux réunions de leur *ṭâ'ifa* locale (à l'occasion des *mawḷud*, *'id*, ou la visite d'un *murshid*).

Les membres de la *ṭâ'ifa* se montrent particulièrement respectueux envers leur *murshid* (surtout Hazrat Ibrâhim), lui font de généreuses offrandes (*nazr*, *iḥsân*) pour lui assurer une vie assez confortable ; une partie de ces dons sert à aider les membres les plus pauvres de la *ṭâ'ifa* et les pères de familles nombreuses.

Ceux qui décident de poursuivre leur Voie mystique (*tariqa*) restent plus longtemps au service du *murshid* (ou de son *khalîfa* expérimenté). Dès que le *murîd* engagé sur la Voie « aperçoit le fond du *zîkr* et réussit à nettoyer le miroir de son cœur de la rouille (*zang*) et à débarrasser sa raison des doutes<sup>36</sup> (*shubḥalar*) », il est initié à l'étape suivante, plus complexe, liée à la concentration sur les trois points verticaux ou « élevants » (*muta'alla*) : *mâli*, « de la plénitude » (au-dessus du nombril), *ahfâ'*, « des secrets » (au milieu de la poitrine) et « *Sulṭân* » (sur le front, près de la racine du nez). En même temps il faut étirer de bas en haut la formule de *zîkr* correspondante (ou le mot *Allâh* et un des Ses autres noms-attributs). La concentration sur le point suprême (*'âli*), appelé « *Sulṭân* » ou « *Muḥammad* », doit s'accompagner de l'apparition au *zâkîr* d'une image de lumière (*nûr*) ; c'est l'image du Prophète dans laquelle le *zâkîr* s'évanouit peu à peu. Mais pour la majorité, c'est le « degré suprême d'élévation » et très peu atteignent l'état où la lumière qui leur apparaît devient la « lumière divine » (*Allâh nûri*) dans laquelle ils se fondent (*fana'fi-l-lâh*). Les *khalîfa* de Hazrat Ibrâhim sont persuadés que leur maître a atteint cet état d'évanouissement en Dieu<sup>37</sup>.

Ces descriptions ne prétendent certes pas épuiser la complexité (technique et terminologique) des rites *naqshbandî* / *ḥusaynî* renouvelés. Cela fera l'objet d'une étude ultérieure. Pourtant il y a deux

choses à noter. D'une part, il est très important que la pratique rituelle soufie ne soit pas simplement préservée mais aussi en pleine renaissance et en expansion au niveau « professionnel ». Le soufisme redevient un mode de vie pour ses adeptes. D'autre part ce *taṣavvuf* spirituel résiste traditionnellement mieux à « l'érosion du temps et des circonstances ». La sécularisation de l'activité de la *naqshbandiyya* (participation à la vie politique, recherche de l'enrichissement, etc.), commencée vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, a augmenté l'influence de cette *tariqat* en affaiblissant, ou plutôt en simplifiant et vulgarisant, sa pratique rituelle. Il s'agit avant tout des lignées de la confrérie qui privilégièrent l'activité politique et économique aux dépens du spirituel. Rappelons qu'à certains moments des cheikhs de la lignée contemporaine *naqshbandie mujaddidiyya/ḥusayniyya* acceptèrent, pour consolider la *shari'at*, des contacts étroits avec les autorités. À l'époque soviétique, la tendance traditionnelle des cheikhs *naqshbandis* à se mêler de politique se manifesta dans leur opposition, aussi forte que possible, aux nouvelles autorités qui professaient une idéologie athée.

Pour finir, évoquons la figure de Muhammad Husayn, fondateur de la lignée *ḥusayniyya*, qui fut condamné par les oulémas de son temps parce qu'il pratiquait le *ẓikr jahr* à côté du *ẓikr khâfi* (préféré par la plupart des cheikhs *naqshbandis*). Il laissait pourtant ses disciples et *khalifa* libres de suivre le rite de leur choix<sup>38</sup>. Et comme on l'a déjà dit, la combinaison ou la préférence des formes du *ẓikr* dépendent du contexte culturel, plus précisément religieux. Ainsi, si les cheikhs *ḥusayniyya* du Mavarannahr préféraient le *ẓikr khâfi*, leurs confrères du Turkestan pratiquaient les deux. Comme en témoignent les récits de Khalifa Nasrallâh, pendant la fête de *Mawlûd*, 'Abdallâh Kori et ses *khalifa* les plus avancés pratiquaient parfois le *ẓikr jahr* chez eux à Qush-âtâ. Cependant, son élève Hazrat Ibrâhim cheikh préféra s'en tenir au *ẓikr khâfi*.

## VII. De l'attitude du clergé d'Ouzbékistan envers les soufis

Plusieurs traditionalistes islamiques mettaient en doute la légalité du soufisme du point de vue de la *shari'at*. La même attitude intolérante se fait jour dans une partie du clergé d'Ouzbékistan. Les imams

et *mudarris* de formation strictement classique (par exemple, ceux qui ont fait leurs études en Arabie Saoudite) se montrent dans l'ensemble hostiles au renouveau du soufisme. L'imam d'une mosquée de Tachkent, formé dans une *madrasa* d'Arabie Saoudite, m'a dit que les soufis étaient pires que les *kâfir* (infidèles), car ils « interprétaient incorrectement et à leur gré la Parole de Dieu » (le Coran), toléraient de fait le polythéisme, etc. Heureusement un tel radicalisme n'est pas très fréquent chez les religieux et la majorité se montrent tolérants à l'égard des soufis (surtout *naqshbandis*). D'ailleurs, les imams de nombreuses mosquées de Tachkent, de Boukhara, de villes de la vallée de Ferghana appartiennent à une *tariqat*, presque toujours *naqshbandie*.

Le vieux débat sur la « légalité » du soufisme n'en continue pas moins à l'heure actuelle. Dans des mosquées d'Andijan et de Tachkent, des discussions spontanées éclatent entre partisans et adversaires du soufisme. En outre, j'ai réussi à enregistrer une courte discussion entre Hazrat Ibrâhim et quelques *imâm-khâtib* des mosquées d'Andijan. Après quelques questions mal venues et accusations infondées de ses opposants, Hazrat Ibrâhim s'est levé et a quitté la mosquée. Il est clair que la majorité des adversaires du soufisme renaissant se recrutent parmi les fondamentalistes (ou ceux qui se nomment eux-même « *wahabi* »).

Pourtant, selon Ghulâm-âtâ, les religieux conformistes et certains représentants des autorités locales croient que les soufis sont aussi... wahabites. Bien sûr, les arguments qu'ils avancent à l'appui de cette assimilation inattendue diffèrent, mais elle montre clairement que la cause de leur hostilité réside dans la popularité croissante du soufisme. À l'heure actuelle, la Direction des Musulmans de la République d'Ouzbékistan n'a pas encore pris de position officielle envers l'activité des groupes soufis en Ouzbékistan, car le clergé compte aussi bien des adversaires que des partisans et même des membres de *tariqat* soufies (surtout la *naqshbandiyya*). En tout cas on ne voit pas la Direction attaquer les soufis, et c'est probablement un effet de la propagande en Ouzbékistan en faveur du patrimoine humaniste soufi.

Du côté des autorités officielles, c'est la même incertitude sur le parti à prendre. Deux facteurs y sont mis en balance : d'un côté, on considère l'héritage soufi comme une partie du patrimoine national ; de l'autre, la crainte du fondamentalisme et d'une opposition radicale

provoque une certaine circonspection envers les groupes soufis. Et ceci bien que leur chefs ne manifestent pas d'ambitions politiques (et surtout pas dans l'opposition), qu'ils jugent inconciliables avec leurs doctrines.

## Conclusion

La répression bolchevique a certes réussi à écraser plusieurs tentatives soufies de résister aux autorités soviétiques, mais pas à mettre fin au soufisme spirituel, car l'idéologie nouvelle ne pouvait remplacer les valeurs culturelles et spirituelles traditionnelles, ni l'aspiration des gens à s'engager dans une Voie mystique inconnue.

Depuis l'indépendance, la vie sociale de l'Ouzbékistan est influencée par :

- la renaissance de l'identité nationale et, par conséquent, le regard nouveau porté sur l'histoire et la culture ;
- une réelle réislamisation ;
- un regain d'activité des groupes soufis.

Tous ces processus dynamiques et étroitement imbriqués modifient la situation de façon rapide.

D'autre part, la tendance à la modernisation s'affirme dans toutes les sphères de la vie sociale, y compris la religion, ce qui n'effraie pas les cheikhs naqshbandis, convaincus que leur confrérie résistera au temps et que rien ne pourra la détruire<sup>39</sup>. La *tariqat*, il est vrai, commence juste à renaître et il est encore trop tôt pour parler de son institutionnalisation, d'autant plus qu'on ne peut prédire l'attitude de l'État à l'égard des groupes soufis réactivés. La propagande officielle insiste sur les valeurs et les idées humanistes du soufisme, en ignorant (ou passant sous silence) son côté religieux et mystique.

De toute façon, il me semble que la situation religieuse en Ouzbékistan sera déterminée jusqu'à un certain point par le dynamisme du renouveau et de l'évolution des *tariqat* soufies, et avant tout naqshbandiyya/*husayniyya*, les succès de leurs leaders le prouvent. D'autant que c'est l'activité sociale, la tolérance ethnique, les facultés extraordinaires d'adaptation à la conjoncture propres à cette confrérie qui l'ont rendue si populaire entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles. La grande activité sociale de la naqshbandiyya, ainsi que sa tendance à défendre la *shari'at*, ont alors favorisé la politisation de la confrérie. Dans plusieurs pays, les chefs naqshbandis s'impliquent dans l'activité poli-

tique, par exemple en Afghanistan, en Turquie, dans les Balkans. Ces analogies nous amènent à nous demander si les chefs naqshbandis en Ouzbékistan se manifesteront sur la scène politique et, si oui (ce qui n'est pas exclu vu leur popularité croissante et la structuration des groupes), quelles en seront les conséquences.

La renaissance du soufisme : une question à suivre de près...

(Traduit du russe par Aliyé Akimova)

Bakhtiyar Babajanov  
Institut d'Orientalisme  
de l'Académie des Sciences  
Tachkent, Ouzbékistan.

## *Annexe I*

### *Généalogie de la confrérie Naqshbandiyya / mujaddidiyya-husayniyya*

(lignée des Kh<sup>w</sup>âjagân)

Baha' al-din Naqshband  
(m.1389)

Maulana Ya'kub Charhi  
(m. milieu du XV<sup>e</sup> siècle)

Kh<sup>w</sup>âja 'Ubaydullah Ahrâr  
(m.1389/90)

Maulana Zahid  
(m. au début du XVI<sup>e</sup> siècle)

(...)

Maulana Darvish

Maulana Khwâjagi Imkanaki  
(m.1601)

Khwâja Bâki Billah  
(m. 1603)

Ahmad Sirhindi (Imam Rabbani)  
(m. 1624)

Sayyid Muhammad

Shayh 'Abdalahad

Maulana (Miyân) 'Abid Shayh

Muhammad Musahan Dahbidi  
(m. 1789)

Halifa Siddik  
(m. 1795)

Halifa Hussayn  
(m. 1834)

Halifa ‘Abd al-Sattar Ibn Halifa Husayn  
(m. vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle)

Halifa Muhammad Salih

Halifa Muhammad Amin

Halifa ‘Abd al-Vahid  
(m. vers 1940/41)

(descendants : Sulmânkul Mahsum,  
Habibullah Mahsum,  
Nasrullah Mahsum)

Halifa Kâri Abdallah  
(Ishân Bâbâ)  
(m. 1976)

Halifa Narullah Kâri  
(Tachkent)

Halifa Hazrat Ibrahim  
(vallée de Ferghana)

Halifa et murids dans d’autres villes  
d’Ouzbékistan, Kirghizie et Russie

Halifa Kurbân ‘Ali  
(Tachkent)

Murids à Tachkent,  
dans le district de Tachkent,  
au Kazakhstan

## Annexe II

Facsimilé d'une généalogie (silsila) contemporaine  
"Les maîtres de la tariqat Naqshbandiyya – husayniyya"  
(Kokand, 1996)

Нақшбандия тариқатининг  
пирлари

1 - 1417 хижрий.

Даст бақору-  
дил ба ёр.



Пирон тариқат

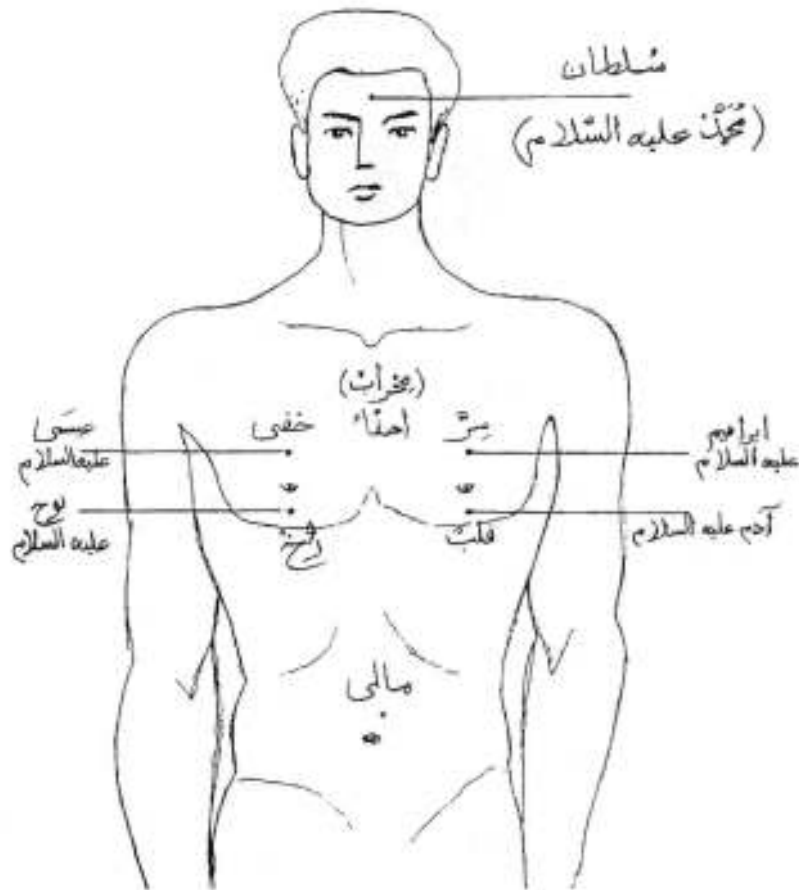
1. Оқ хазрат Муҳаммад соллоллоху алайхи васаллам.
2. Абу Бакр Сиддиқ Р. АН.
3. Салмон Форсий Р. АН.
4. Қосим бин Сиддиқ Акбар Р. АН.
5. Имом Жаъфар Содиқ Р. АН.
6. Баъазид Бастоний Р. АЛ.
7. Абу Хасан Харқоний Р. АЛ.
8. Абу Али Фармода Р. АЛ.
9. Хожа Юсуф Хамдоний Р. АЛ.
10. Хожа Абаулхолиқ Гиждувоний Р. АЛ.
11. Хожа Ориф Реагарий Р. АЛ.
12. Махмуд Анжир Фағнавий Р. АЛ.
13. Хожа Али Рометаний Р. АЛ.
14. Хожа Бобо Самосий Р. АЛ.
15. Саид Амир Кулол Р. АЛ.
16. Хожа Бақовуддин Нақшбандий Р. АЛ.
17. Маълони Ёъқуб Чархий Р. АЛ.
18. Хожа Убайдуллох Ахрор Р. АЛ.
19. Маълони Зоҳид Р. АЛ.
20. Маълони Дарвеш Р. АЛ.
21. Маълони Хожа Имканиғий Р. АЛ.
22. Хожа Воқий Биллаҳ Р. АЛ.
23. Имом Роббоний Р. АЛ.
24. Муҳаммад Саид Р. АЛ.
25. Шайх Абдул-оҳад Р. АЛ.
26. Маълони Обид Р. АЛ.
27. Муҳаммад Мусохон Р. АЛ.
28. Халифа Сиддиқ Р. АЛ.
29. Халифа Хусайн Р. АЛ.
30. Халифа Абдусаттер Р. АЛ.
31. Халифа Муҳаммад Солиҳ Р. АЛ.
32. Халифа Муҳаммад Амин Р. АЛ.
33. Халифа Абдуллохид Р. АЛ.
34. Халифа Қорн Абдуллох Р. АЛ.



### Annexe III

Les "points" internes du corps humain (cf. section VI ci-dessus)

Le schéma place sous l'invocation d'un prophète à la fois le point suprême ('*âli*), appelé « *Sulṭān* » ou « *Muḥammad* » et les quatre points horizontaux, soit, pour le premier – *qalb*, « cœur » (sous le mamelon gauche), *Adam* ; pour le second – *rukḥ*, « esprit » (sous le mamelon droit), *Nuh* (Noé) ; pour le troisième – *sirr*, « secret » (au-dessus du mamelon gauche), *Ibrahim* (Abraham) ; pour le quatrième – *khafī*, « intérieurisé » (au-dessus du mamelon droit), *'Issa* (Jésus). Le point vertical médian, *ahfa'*, « des secrets » (au milieu de la poitrine) est aussi appelé *mikhrāb*.



NOTES

1. Cet article reprend une communication faite par l'auteur à la Bibliothèque nationale de Tokyo. Je voudrais profiter de l'occasion pour remercier mes collègues japonais, Monsieur Hisao Komatsu et Monsieur Ken'ichi Isogai, qui l'ont traduite en japonais et m'ont prodigué de précieux conseils lors de la rédaction de cet article.
2. [Matûridî (X<sup>e</sup> siècle), théologien, juriste et exégète hanafite, fonda une école doctrinale qui a islamisé le droit traditionnel : voir *Encyclopédie de l'Islam*<sup>2</sup>, E.J. Brill-Maisonneuve & Larose, Leyde-Paris, vol. VI, 1991, art. « al-Matûridî, Abû Mansûr Muḥammad (...) al-Samarqandî » (par W. Madelung) – N.d.R.].
3. Voir Alexandre A. Benningsen et Chantai Lemerrier-Quellejay, *Islam in the Soviet Union*, Londres, Raeger, 1967, chap. 4-5.
4. Les autorités intervenaient parfois de façon directe et brutale. Par exemple, jusqu'en 1984-1985, les jours de fêtes musulmanes traditionnelles ou d'autres fêtes, la milice encerclait le célèbre *mazâr* de Bahâ' al-Din Naqshband, près de Boukhara, et empêchait les pèlerins d'entrer pour faire le *ziyarat* sur la tombe du maître spirituel de Boukhara.
5. Les personnes qui décidèrent de combler le vide idéologique post-soviétique par des slogans soufis (appels à la pureté morale, au travail, etc.) n'avaient qu'une idée très vague des conceptions philosophiques et mystiques de cette confrérie, ainsi que de sa spécificité, de son histoire et de son évolution en Asie centrale.
6. Martha Brill Olcott, « Islam and Fundamentalism in Independent Central Asia », in *Muslim Eurasia : Conflicting Legacies*, Londres, Frank Cass, 1995, p. 21-40.
7. La Direction Spirituelle des Musulmans d'Asie Centrale (DSMAC) fut créée en 1943 pour centraliser, diriger et contrôler l'activité des mosquées et autres établissements religieux autorisés par l'État.
8. Yaacov Ro'i, « The Secularisation of Islam and the USSR's Muslim Areas » in *Muslim Eurasia : Conflicting Legacies*, Londres, Frank Cass, 1995, p. 10-13.
9. Généralement, un homme ou une femme à la voix bien posée.
10. Ou, à l'inverse, c'est le soufisme qui a adopté des rites et usages locaux préislamiques.
11. Brill Olcott, « Islam and Fundamentalism », art. cit., p. 34-35. C'est à tort que l'auteur fait de Ziyâuddin Bâbâkhânov le premier *mufti*. En réalité ce fut son père, Ishân Bâbâkhânov. À sa mort Ziyâuddin Bâbâkhânov lui succéda et à son tour réussit à faire nommer son fils Shamsuddin Bâbâkhânov à ce poste. Celui-ci fut déposé par des musulmans radicaux au printemps de 1989. À ce propos, une plaisanterie circulait dans le clergé musulman à l'époque soviétique : « Le sceau du *mufti* dans une pièce non éclairée tombe aux mains des descendants d'Ishân Bâbâkhân ». Les « spécialistes » du KGB ou du Comité des religions auprès du Parti Communiste veillaient en effet à ce que ce sceau revienne à la famille Bâbâkhânov, loyale envers le régime. Les élections étaient une pure formalité.
12. Un chercheur de Tachkent, A. K. Muminov, est arrivé à cette conclusion en étudiant les généalogies yasavies, y compris celle des Bâbâkhânov. Les membres de cette famille confirmèrent aussi ce fait.
13. Cette thèse est d'autant plus douteuse qu'Ishân Bâbâkhânov appartenait aux soi-disant « *Ishân-i mirâsi* » (*ishân* héréditaires), descendants directs d'un cheikh soufi

célèbre, dont ils héritaient le charisme. L'histoire des confréries soufies d'Asie centrale nous apprend que, depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les *ishân-i mirâsi* ne pratiquent plus les rites soufis et ne vivent que d'offrandes traditionnelles (*naqr, sadaqa*) faites par leurs admirateurs et les descendants des *murîd* de leur ancêtre célèbre.

14. Brill Olcott, « Islam and Fundamentalism », art. cit., p. 35. Le prénom du *mufti* est transcrit avec une erreur : « Muftarkhan ».

15. Mukhtâr-khân Abdullaev a apparemment emprunté cette phrase à une brochure populaire de textes soufis, traduits en ouzbek de façon simplifiée, et édités à fort tirage,

16. *Ibid.*

17. C'est aussi dans ce quartier qu'habitait le Président de la République d'Ouzbékistan, M. Islâm Abduganievitch Karimov, qui eut l'occasion de rencontrer Mukhtâr-khân Abdullaev durant une de ses visites à Samarcande. La télévision fit un court reportage sur cette rencontre.

18. La forme de *zîkr* qu'il m'a montrée n'existe pas dans les textes naqshbandis qui me sont connus ; elle n'est pas davantage connue des cheikhs en activité en Ouzbékistan. En apparence ce *zîkr* est très simple : en inspirant, il faut prononcer intérieurement ("*ichdan*") "Al" et en expirant "Lah" (Allâh).

19. À ce propos, certains cheikhs naqshbandis pratiquant en Ouzbékistan, y compris leur chef reconnu Hazrat Ibrâhim, se montrent plutôt ironiques à l'égard de l'image que Mukhtâr-khân Abdullaev donne de lui-même et de ses prétentions.

20. Orientation particulièrement nette dans sa communication à la conférence organisée par la Fondation Konrad Adenauer en septembre 1996 : "Sheykh Bahâ' al-Din Naqshband : son importance dans la conception religieuse, l'influence de son enseignement sur l'éthique et la politique".

21. Ces cours étaient assurés par le cheikh naqshbandi pratiquant Qurbân 'Ali Hâjji.

22. Abdurahidov Abdujabar, « Islamic Revivalism in Uzbekistan », *Russia's Muslim Frontiers*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 82-85.

23. Ainsi les cheikhs naqshbandis, tout en soulignant le manque de connaissances savantes et l'amateurisme des publications populaires sur le soufisme, trouvent néanmoins que ces éditions favorisent sa diffusion et, dans une certaine mesure, préparent l'éventuelle légalisation de son statut. En même temps, ils rejettent les tentatives de laïciser la philosophie soufie.

24. Sur les *uvaysi* dans le soufisme en Asie centrale, voir Devin De Weese, *An "Uvaysi" Sufi in Timurid Mawarannahr : Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Regions History of Central Asia*, Papers on Inner Asia, n° 22, Bloomington, Indiana, 1993, p. 1-34 (*ibid.*, aperçu des ouvrages et des sources).

25. C'est en 1995 que j'ai découvert la vidéo où Ghulâm-âtâ expliquait les origines et les principes du *zîkr yasavi*, réalisée pendant l'expédition de l'IFÉAC dans la ville de Turkestan (sous la direction de Th. Zarccone et d'A. Muminov). Plus tard, au cours d'une autre expédition de l'IFÉAC dans la vallée de Ferghana (sous la direction de M. Szuppe), j'ai réussi à rencontrer Ghulâm-âtâ, à l'interroger plus en détail et à enregistrer cet entretien (enregistrements audio et vidéo effectués par A. Muminov et B. Babajanov).

26. Cela veut dire qu'ils subissent un second rite d'initiation.
27. B. Babadžanov, « On the history of the Naqšbandiyya Muğaddidiyya in Central Mâwarâ-'annahr in the late 18th and early 19th centuries », dans Michael Kemper, Anke von Kügelgen et Dmitriy Yermakov (éd.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*, (Islamkundliche Untersuchungen, Band 200), Klaus Schwartz Verlag, Berlin, 1996, p. 400-402.
28. *Ibid.*
29. *Irshâd-nâma* : Document traditionnel naqshbandi (incluant la chaîne de la succession spirituelle) rédigé par le maître pour ses adeptes les plus avancés.
30. Entretien mené en collaboration avec mon collègue A. Muminov.
31. Il est vrai que les statistiques soviétiques minimisaient ces chiffres à des fins de propagande, surtout quand il s'agissait de la situation religieuse dans la vallée de Ferghana (pour plus de détails, voir Abduvahidov Abdujabar, « Islamic Revivalism », p. 80-83).
32. Ce processus se poursuit de nos jours encore.
33. Voir A. A. Hismatulín, *Sufijskaja ritual'naja praktika na primere bratstva Nakshbandiyya*, Saint-Pétersbourg, 1996, p. 44-47 et plus loin.
34. J'exprime ma profonde reconnaissance à Hazrat Ibrâhim cheikh, à Hazrat Nasrullâh cheikh, à Hazrat Qurbân 'Ali cheikh pour m'avoir dévoilé et commenté les règles et l'ordre des rites *naqshbandiyya* (*husayniyya*). Ils m'ont fourni une documentation suffisante pour un livre entier et je ne manquerai pas d'aborder ce thème à l'avenir. Il est à noter que le rituel des soufis actuels n'est pas entièrement conforme à celui que décrivent les textes classiques naqshbandis (voir M. Molé, « Quelques Traités Naqshbandis », *Farhang-i Irân Zamin* 34 (Téhéran, 1339 Sh.), p. 392-393 ; Hismatulín, *Sufijskaja ritual'naja praktika*, p. 86-92).
35. À une étape suivante, plus complexe, la formule de *zîkr* est la *Kalima-yi shahâdat*, qui se divise en « groupes » phonétiques et sémantiques qu'on répète en la tirant mentalement d'un point à l'autre.
36. C'est le cheikh qui évalue l'état de préparation, la « maturité », du *murîd* en l'auscultant littéralement (approchant son oreille de la poitrine du *murîd*) ou bien en pratiquant avec lui le *zîkr* décrit. Ce procédé s'appelle *imtihân* (examen).
37. Ibrahim cheikh lui-même n'en a rien dit et, selon les usages soufis, il est impoli de le lui demander.
38. B. Babadžanov, « On the history », p. 400-403.
39. Ainsi, Hazrat Nasrullâh cheikh dit que le premier pilote d'une fusée cosmique ouzbèque sera membre... de la *tariqat* naqshbandiyya !