



HAL
open science

Khalwat ou exil intérieur ?

Stéphane A. Dudoignon

► **To cite this version:**

Stéphane A. Dudoignon. Khalwat ou exil intérieur ? : La poésie soufie du Tadjikistan soviétique et ses lectures actuelles. *Journal d'histoire du Soufisme / Journal of the History of Sufism*, 2023, 8, pp.107-146. hal-04375004

HAL Id: hal-04375004

<https://hal.science/hal-04375004>

Submitted on 5 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Public Domain

Stéphane A. Dudoignon
« *Khalwat* ou exil intérieur ?
La poésie soufie du Tadjikistan soviétique et ses lectures actuelles¹ »
Journal d'histoire du soufisme, 8 (2023), pp. 107–46

à la mémoire de Reinhard Eisener

Résumé

L'islam en URSS a longtemps été décrit comme résilient à la soviétisation comme à une dissidence mieux attestée dans les régions européennes de l'URSS. Or depuis le tournant du XXI^e siècle, l'édition en Asie centrale de manuscrits longtemps restés confidentiels a mis au jour la production, au long du "siècle soviétique", d'une poésie gnostique musulmane de formes et de contenus classiques, par des auteurs issus d'un petit nombre de lignages sacrés mutuellement liés, transmetteurs de la tradition soufie (le gnosticisme islamique). Parmi les questions que cette production soulève : celle de l'existence d'un "souterrain" musulman pénétré de tradition ascétique et la relation de ce dernier à une culture soviétique à laquelle il s'oppose de manière radicale, creuset d'une résistance aux "idolâtries" du moment et annonciateur d'une apocalypse au présent. L'étude de deux poètes soufis de langue persane, un maître et son disciple actifs dans la République socialiste soviétique tadjique entre les années 1920 et 1980, nous permet de questionner l'idée d'une inaptitude à la dissidence de sociétés centralasiatiques longtemps restées à dominante rurale, acquises tardivement au *samizdat*. Cette étude nous amène également à questionner la notion de changement historique, à travers la permanence de formes et pratiques littéraires d'une apparente fixité, dans le contexte particulier de la modernisation soviétique.

Mots clés : islam, gnose, soufisme, poésie, Naqshbandiyya, dissidence, URSS, Tadjikistan



Mon Maître, enseignez-moi dans notre solitude
Ce qu'il faut que je fasse, où je dois me plier...
Je ne sais rien. Daignez me plier à l'étude,
Donnez une leçon à ce pauvre écolier.

Marie Noël, *Les Chansons et les heures*, Paris : Stock, 1935

Depuis longtemps déjà, l'histoire de la dissidence en URSS n'éveillait plus grand intérêt lors-

¹ Entamée à l'orée du XXI^e siècle, la recherche épisodique qui fait l'objet du présent article se poursuit actuellement dans le cadre du projet ANR RedGold (2021–24), dirigé par l'auteur. Celui-ci souhaiterait remercier les nombreux informateurs et informatrices, parmi lesquels les descendantes et descendants directs de grandes figures du soufisme tadjik du XX^e siècle, qui lui ont généreusement ouvert leur porte et, parfois, les archives de leur lignée. Son espoir est que cette étude leur paraisse à la hauteur du témoignage dont il s'est ainsi trouvé chargé. Une translittération savante a été utilisée pour le persan tadjik noté en alphabet arabe, une transcription simplifiée pour le russe et pour le persan tadjik noté en cyrillique.

que la Cour suprême de la Fédération de Russie interdit, à partir du 28 décembre 2021, l'association Mémorial en charge du souvenir des victimes du Goulag². L'historiographie de la dissidence elle-même semblait s'être orientée, depuis le tournant du XXI^e siècle, vers ses aspects littéraires, sans beaucoup de curiosité notamment pour ses dimensions politiques ou confessionnelles, en Russie comme ailleurs dans l'ex-Union. Pour la dissidence du reste, les suds "musulmans" de l'URSS ne pouvaient avoir été le terreau d'aucun mouvement analogue, du fait de la résilience supposée de sociétés caucasiennes ou centrasiatiques face à une domination vécue comme étrangère³. Au contraire, aux yeux de la soviétologie occidentale des années de Guerre froide, l'islam en URSS, agissant comme un conservateur, a longtemps constitué en soi un vecteur de résistance tout en figeant croyances, pratiques et identités dans des états antérieurs au triomphe du stalinisme — avant d'être réinterprété, par les pouvoirs locaux et par l'expertise internationale, comme une version quiétiste, pacifique, de la religion musulmane en période de montée de l'"islam politique"⁴.

Une difficulté récurrente de l'historiographie de cette période est la documentation dont la recherche dispose sur l'islam en URSS. Cette dernière, en effet, provient en grande partie d'organes d'État de propagande athéiste et de contrôle voire d'orientation de la pratique religieuse. Parmi eux : l'Assemblée spirituelle musulmane de Russie, créée en 1788 au lendemain de la première conquête russe de la Crimée, puis les "Directions spirituelles" musulmanes, dites aussi *muftiyyāt*. Instaurées à partir de 1943, celles-ci succédèrent à l'Assemblée pendant la Seconde Guerre mondiale, dans un but de remobilisation contre l'ennemi nazi. La bureaucratie confessionnelle des *muftiyyāt*, ses réseaux de mosquées "accréditées" (rus. *zaregistririvannye*) retrouveront cette fonction à plusieurs reprises, comme en 1979–89 pendant l'occupation soviétique de l'Afghanistan⁵. Deux caractéristiques de cette bureaucratie confessionnelle sont la vision qu'elle eut parfois d'elle-même en administration civile et une ligne idéologique souvent marquée par une hostilité de principe envers sinon le soufisme, du moins envers le culte des saints particulier à ce dernier⁶.

D'où le relatif silence que les sources étatiques de l'URSS maintiennent sur quantité de pratiques et de mouvements religieux et gnostiques, lorsque ce n'est pas pour les dénoncer. D'autres raisons de ce silence sont les intérêts que les fonctionnaires d'État des *muftiyyāt* ont pu partager avec de nombreux religieux "non accrédités" absents de leurs registres, ou le zèle inégal, de place en place, des agents "plénipotentiaires" (*upolnomochennyye*) du Conseil aux affaires des cultes, en charge de la surveillance des pratiques⁷. Pendant ce temps, l'ethnographie soviétique s'intéressait peu à la culture livresque et aux pratiques textuelles issues du

² Ex. <https://www.rfi.fr> (28/12/2021).

³ Comme le Caucase, l'Asie centrale brille par son absence de l'ouvrage classique de Liudmila Alekseeva (1992), sauf en relation avec les mouvements pour le retour des Tatars de Crimée et des Meskhs dans les années 1970–80 (pp. 93–114).

⁴ Voir notamment le survol critique de DeWeese 2018, en part. pp. 24 sq.

⁵ Cf. Eden 2016 et la synthèse de Tasar 2012, pp. 164–9.

⁶ Sur le personnel de la *muftiyyat* d'Asie centrale dans la RSS Tadjique, cf. Dudoignon 2011.

⁷ Sur les variations locales du rôle des *upolnomochennyye*, voir Ro'i 2000, notamment pp. 4–7, 566–75, 619–34 ; Tasar 2017, pp. 312, 317–21 (sur les années 1980) ; entretien de l'auteur avec Qāzī Akbar Tūrajānzāda (1954–), Turkābād, district de Waḥdat, le 30 novembre 2011. (Fils d'un influent *shaykh* qadiri de la haute vallée de Rāmit, au nord de la capitale Douchanbeh, Qāzī Akbar a été *qāzī* — principal dignitaire religieux sunnite — de la RSS Tadjique puis du Tadjikistan indépendant de 1989 à 1992, avant de devenir l'un des leaders de l'Opposition tadjique unifiée pendant la guerre civile de 1992 à 1997, puis de diriger avec ses frères Īshān Maḥmūd-Khān et Īshān Nūr al-Dīn une importante madrasa dans le village suburbain de Turkābād, à l'est de la capitale.)

monde soufi, même lorsqu'elle se penchait sur l'importance pour la population des grands tombeaux liés au passé islamique régional ou sur les sociabilités lettrées traditionnelles⁸. C'est le cas, en Asie centrale, de hautes vallées comme le Qarategin au Tadjikistan, terre d'élection du soufisme moderne⁹. D'où la négligence générale, par la recherche locale comme internationale, d'une bonne part de la littérature savante transmise et produite dans les suds musulmans de l'URSS — à commencer par une poésie gnostique de formes et de contenus classiques, longtemps restée orale et manuscrite, héritée de traditions persanes ou turciques constituées à partir des v^e et vi^e siècles de l'hégire (xii^e-xiii^e de l'ère commune : nous verrons en quoi cette période a pu constituer en soi un lieu de mémoire). Dans le Tadjikistan actuel, cette poésie gnostique n'a été redécouverte qu'à la faveur d'expériences hagiographiques développées après la guerre civile que le pays a connue entre 1992 et 1997, avant qu'un regain de répression antireligieuse, entamé en 2009, ne mette un frein à ces expériences.

Pendant un peu plus d'une décennie donc, entre la fin des années 1990 et le début des années 2010, on a pu y assister à l'essor d'hagiographies textuelles centrées sur des hommes (plus rarement des femmes) de Dieu actifs au cours du xx^e siècle¹⁰. L'une des aspects de ces expériences a consisté en la collecte, la copie, l'édition et l'étude de l'œuvre poétique de guides soufis et gardiens de sanctuaires, dans un contexte politique resté tendu. Sur l'arrière-plan d'un affrontement des mémoires de la guerre civile, cette poésie gnostique du xx^e siècle et le rôle joué par un petit nombre de lignages sacrés dans sa (re-)production à l'époque soviétique ont fait l'objet d'interprétations antagonistes. D'une part, comme creuset d'une dissidence continue, jusqu'à nos jours, pour nombre de disciples et admirateurs des gnostiques du xx^e siècle, aux yeux desquels les régions où ces gnostiques modernes ont été actifs, tel le Qarategin sur lequel nous allons revenir, peuvent apparaître comme creusets transhistoriques pour la contestation de pouvoirs impies. D'autre part, comme incarnation de continuités historiques finalement sauvegardées par le pouvoir vainqueur de la guerre civile, issu de l'appareil politique de la période soviétique — celle-ci pouvant même apparaître, rétrospectivement, comme une sorte d'âge d'or de l'islam. Ces interprétations ne s'excluent pas l'une l'autre, comme en attestent les expériences hagiographiques musulmanes des années 1990 à 2010, préparées elles-mêmes par plusieurs décennies de recherche en sciences humaines dans les instituts de l'Académie des sciences du Tadjikistan, en histoire littéraire particulièrement.

⁸ E.g., Mills & Rahmoni 2015, pp. 319 sq. — une illustration du rôle des récits véhiculés dans les assemblées masculines traditionnelles de lettrés tadjiks des années 2000, interprétés comme liens entre une identité locale, l'histoire orale de l'élite pré-soviétique (y compris des lignages sacrés de statut *sayyid* et/ou *khwāja*, reliés au prophète Muḥammad et aux premiers missionnaires de l'islam) et les valeurs soviétiques exprimées dans la création littéraire.

⁹ Considéré comme région d'économie « traditionnelle », a fortiori après l'exode de la fin des années 1940, le Qarategin est caractérisé par l'ethnographie soviétique comme terre de pratiques religieuses résiduelles, réduites à l'état de « survivances » (rus. *perezhitki*) : ex. Karmysheva 2009, pp. 246–59 (édition posthume de carnets de 1952). Cette représentation exercera une influence durable sur la soviétologie islamique de la période de la Guerre froide, dont un influent représentant, l'arabisant Vincent Monteil (1913–2005), évoque en 1954 les concessions du pouvoir soviétique à tel ou tel religieux musulman, « inoffensif vestige d'un passé disparu » (p. 17). Sur ces représentations, voir le panorama critique de DeWeese 2011.

¹⁰ Sur l'hagiographie islamique des premières années de la période postsoviétique en Asie centrale, voir notamment Schubel 1999, pp. 76–81. Comme souvent dans les mondes de l'islam, l'invocation de la sainteté féminine est présente dans la vie quotidienne, tout en s'attachant à des personnages issus d'un passé lointain ou légendaire, qui font lien avec une tradition locale et le cœur du monde musulman. Sur la présence, par exemple, de “Bībī” Khadīja, première épouse du prophète Muḥammad, et de leur fille “Bībī” Fāṭima dans le répertoire de chants des laitières du Qarategin dans les années 1950–60, voir Kisliakov & Pisarchik 1966, pp. 168–9.

On s'est intéressé ici à deux figures mutuellement liées : un maître et son disciple dans la Voie soufie dite Naqshbandiyya Mujaddidiyya : Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat "Īlākī", dit le Grand (*Ḥāzrat-i Buzurgwār*, c. 1881–1947) et l'un de ses "aspirants" (*murīd-s*), Dāmullā Iskandar "Bīdakī" (c. 1895–1989), dont la réputation posthume de poète classique a dépassé celle de son guide spirituel. Natifs de deux villages proches l'un de l'autre dans la haute vallée du Qarategin (les deux poètes signaient d'ailleurs certaines de leurs œuvres de l'épithète de "Qarātīgīnī")¹¹, 'Abd al-Raḥīm et Iskandar incarnent notamment deux choses aux yeux de leur lectorat tadjik actuel. La première est le destin tragique qu'ont connu au xx^e siècle le Qarategin et la vallée du Wakhsh (un affluent de l'Amou-Darya dont le Qarategin abrite le cours supérieur)¹². Creuset de résistance à l'Armée rouge dans les années 1920, la haute vallée a en effet subi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, des déplacements de population soudains et massifs vers les basses terres cotonnières du Wakhsh, dans le sud de la RSS Tadjikie¹³.

Appelés « migrants » (pers. *muhājir*) par la *vox populi* puis l'historiographie locale, les gens du Qarategin descendus dans la plaine méridionale du Wakhsh y ont développé, dans les marges du système des fermes collectives cotonnières où ils faisaient souvent figure de tard-venus, des stratégies et des identités particulières. Celles-ci se nourrirent de l'expérience du développement d'une horticulture fruitière importée des hautes terres¹⁴ sur les lopins individuels des kolkhozes de la plaine, mais aussi des hivernages du Qarategin peu à peu recolonisés à partir des années 1970. On retrouvera nombre de ces Migrants dans les rangs d'un parti du Renouveau islamique qui, formé graduellement à partir du milieu des années 1980, deviendra l'ossature de l'Opposition tadjik unifiée pendant et après la guerre civile de 1992–97, jusqu'à son interdiction et à sa répression en 2014¹⁵. Au cœur de cette identité *muhājir* : un ensemble d'héritages culturels liés à la pratique de l'horticulture maraîchère et comprenant des traditions spirituelles de langue persane — transmises par les maîtres de Voies soufies comme la Naqshbandiyya. On ne s'étonnera pas de la fréquence, dans ces traditions, de la figure du saint fondateur de communauté, découvreur de source, irrigateur et défricheur¹⁶.

Attestant d'une technicité littéraire rare dans le soufisme contemporain, les vers de Shaykh 'Abd al-Raḥīm et de son élève Iskandar, écrits principalement dans le genre classique du *ghazal*, soulèvent plusieurs questions, de même que leur relecture actuelle. La première est celle

¹¹ Le Qarategin et son chef-lieu, le bourg rural de Ġarm, ont été rebaptisés "Rašt" par le pouvoir actuel (du nom de la vallée dans certaines sources persanes antérieures à la conquête mongole du vi^e/xiii^e siècle), dans le cadre de la politique de dé-turcisation et de persanisation des toponymes du Tadjikistan menée depuis la fin de la guerre civile de 1992–97.

¹² Appelé Surḥāb, "la Rousse", du fait de la couleur de ses flots.

¹³ Voir les synthèses historiques iconoclastes de Kurbanova 1993, pp. 51–79 ; Abdunazarov 2003, pp. 114–27 ; Abdulhaev 2009, pp. 179–206 ; Nabotī & Olimov 2008, pp. 413–28 (ce dernier à propos du bourg jadis florissant de Hāyit, au centre de la vallée, jusque-là pourvoyeur de guides spirituels pour les hauts du Qarategin, de peuplement qirghiz : cf. Karmysheva 2009, p. 247).

¹⁴ Sur la spécialisation horticole du Qarategin, ainsi que la pratique de la chasse, et leur sacralisation dans la mémoire populaire en lien avec la symbolique soufie, voir l'étude des ethnographes soviétiques Kisliakov & Pisarchik, 1966, pp. 147–51, 292–3.

¹⁵ Sur les origines et la sociologie du PRI tadjik, voir notamment le survol historique par Dudoignon & Qalandar 2014, en part. pp. 88–95

¹⁶ Exemples in Dudoignon 2021a, pp. 396–9.

de la continuité d'un enseignement de la métrique arabe, discipline qui ne s'improvise guère¹⁷, dans les cercles soufis de la période soviétique. (Cette permanence est d'autant plus notable que nombre de composantes de l'art de la composition [*inshā'*] persane connaissaient en Asie centrale une déshérence rapide, à commencer par la calligraphie, autre discipline enseignée par l'exemple.) La seconde de ces questions est la place que cette poésie gnostique musulmane d'époque soviétique aurait peut-être dû être amenée à prendre dans l'historiographie de la "dissidence" (rus. *inakomyslie*, le fait de "penser autrement") — même s'il n'est jamais question de ce concept, d'apparition tardive dans l'histoire de l'URSS, y compris dans l'œuvre d'un Dāmullā Iskandar, écrite à partir des années 1970, âge d'or de l'*inakomyslie*. Troisième question : la postérité actuelle de cette production littéraire et l'enjeu mémoriel qu'elle a constitué depuis sa redécouverte, à partir de la chute du Rideau de fer (la première transcription d'œuvres de Shaykh 'Abd al-Raḥīm semble être intervenue en 1990¹⁸) — en particulier dans une vallée du Wakhsh mise à feu et à sang, au lendemain de l'indépendance du Tadjikistan, par cinq années de guerre civile de 1992 à 1997.

Peut-être s'étonnera-t-on du temps qu'il a fallu à l'auteur de ces lignes pour inventorier ces sources et en proposer une étude, plus d'une quinzaine d'années après certains entretiens ou collectes documentaires. L'un des buts de cette attente était de ne pas exposer des témoins dont le rôle historique exigeait qu'ils pussent être mentionnés sinon nominale, du moins par leur degré d'apparement familial et/ou intellectuel avec tel ou tel de nos deux maîtres. C'est la raison, d'ailleurs, pour laquelle certains ne figurent toujours pas dans ces lignes, ceux mentionnés se distinguant souvent par un grand âge, lorsqu'ils sont encore de ce monde. Le rôle de nombre d'entre eux dans les expériences hagiographiques du quart de siècle écoulé commandait par ailleurs à l'auteur de patienter jusqu'à l'apparition, voire la diffusion, des traditions orales puis écrites qui constituent de nos jours la légende en expansion de nos deux personnages. En effet, ces traditions naissantes nous permettent d'étudier les lectures dont leur œuvre fait désormais l'objet au-delà d'un cénacle d'affins longtemps réduit à quelques personnes. Elles nous aident à mesurer ce que le soufisme a pu représenter et représente encore, pour les sociétés d'Asie centrale soviétique et actuelle — l'historiographie de l'islam soviétique tendant soit à en exagérer le rôle, comme vecteur de résilience puis de re-traditionalisation, soit à le minimiser, sur l'hypothèse d'une sécularisation globale des sociétés centrasiatiques pendant le court xx^e siècle.

1. Arrière-plan géo-historique

Ce qui caractérise l'histoire de l'islam soviétique est une rythmique particulière, conjuguée à une extrême diversité de situations locales et régionales. Côté chronologie, elle se distingue par l'alternance parfois très rapprochée de périodes de répression et de libéralisation partielle de la pratique publique du culte, depuis la prise du pouvoir des soviets à Tachkent en

¹⁷ Comme Shaykh 'Abd al-Raḥīm semble vouloir le rappeler à ses rares élèves et auditeurs du début de la période soviétique : « Sur la voie du Très-Haut, grimaud, ne va pas seul / Sans compagnons à ce hanap ne bois pas seul. // Le chant de notre Voie ne s'improvise pas / Ses tambours ne sont pas de ceux que l'on bat seul » (*maraw ay ṭālibā dar rāh-i 'ishq-i dhāt-i Ḥaqq tanhā / manūshī bādarā az jā-m-i 'ishq bī payrawān tanhā // magū tarāna-i 'ishq-i ṭarīqatrā zi pīsh-i khūd / makūbī ṭabl-i kū-s-i in ṭarīqat dar safar tanhā*) — cf. Dudoignon 2021b, p. 202.

¹⁸ Il s'agit d'un recueil de ghazals calligraphié par un certain Sayyid Muḥyī al-Dīn, du village de Langar dans le district de Ḥiṣār, au sud de la capitale Douchanbeh, en 1410 de l'hégire lunaire/1990 de l'ère commune : voir la reproduction in Dāmullā Iskandar 2000, en part. le colophon p. 93 ; et Raḥīmzāda 2000, pp. 5–6.

1917 et surtout, pour l'actuel Tadjikistan, par la politique confiscatoire de la République populaire des conseils de Boukhara en 1920–24¹⁹. D'un point de vue plus spatial, l'ingénierie démographique et les spécialisations économiques très localisées de la période soviétique se sont soldées par le développement d'un éventail de systèmes de solidarité, jusqu'à l'intérieur des mêmes grandes fermes collectives des années 1950–80. Ces variations dans le temps et l'espace sont observables jusqu'à nos jours jusque dans un pays à dominante rurale tel le Tadjikistan : une période d'ouverture, après la clôture de la guerre civile en 1997, a cédé la place à une autre, de restriction graduelle des libertés religieuses dans les années 2000, au prétexte de la "lutte contre le terrorisme", puis à un tournant plus répressif en 2009, suivi de l'interdiction du PRI cinq ans plus tard. Vectrices de précarité pour nombre de groupes et d'institutions, ces oscillations parfois brutales des politiques publiques ont favorisé, depuis le tournant du XXI^e siècle, la compétition entre acteurs concurrents d'un champ religieux redevenu compétitif depuis la chute du Rideau de fer en novembre 1989, alimentant un processus hagiographique dynamique et multiforme, dont les instances étatiques, par leur pouvoir de régulation et de répression sélective, sont devenues un acteur clé.



Ill. 1 : « Paysan ! Ne va élire au soviet aucun de ceux-là car ils étaient et restent tes ennemis », en médaillon, de droite à gauche : « le paresseux », « le fonctionnaire prévaricateur de l'émir », « le richard », « l'ishān » (inscription en persan tadjik), Tachkent : Typographie SRE-DAZ Niiga, années 1920, Fondation Marjani, Moscou (cote IM/p-72) — in M. Filatova & V. Bobrovnikov, éd., Plakat sovetского vostoka, 1918–1940 [L'Orient soviétique à l'affiche, 1918–40], Moscou : Izdatel'skii dom Mardžani, 2013, p. 159

Relai du pouvoir soviétique en période de remobilisation, les *muftiyyāt* et leurs relais locaux sont aussi des foyers d'islam réformé. Favorables à un contrôle étatique des institutions religieuses — un héritage du "djadidisme" politique des années 1910–20 —, elles se montrent souvent hostiles à une pratique comme le culte des saints, pourtant centrale dans l'enseignement des Voies soufies, ainsi qu'au rôle public des *waqf* qui conditionnaient, jusqu'aux années 1920, l'autonomie des lignées de gardiens de tombeaux par rapport au pouvoir politique²⁰. Ces Voies, privées des revenus des *waqf* par les contrôles d'État de la République populaire de Boukhara puis par la collectivisation en 1929, ont subi pendant le cours XX^e siècle un double phénomène de paupérisation et de ruralisation, en vif contraste avec les constructions de la

¹⁹ Cf. Khalid 2015, pp. 231–40 ; voir aussi Pianciola & Sartori 2007, en part. pp. 489–92.

²⁰ Sur le discours de la *muftiyyat* d'Asie centrale et les réactions locales, sur le soufisme et le culte des saints, pendant les dernières décennies de la période soviétique, voir par ex. Frank 2007, pp. xvi sq., 71–77.

période du protectorat russe (1868–1920)²¹. Elles se sont repliées sur l’enseignement confidentiel de Guides (*murshid-s*) ou Vénérables (*pīr-s*) issus d’un petit nombre de lignages sacrés de descendants putatifs du prophète Muḥammad (désignés en Asie centrale méridionale sous le titre persan d’*īshān* ou celui, arabe, de *sayyid*, pl. *sādāt*). À partir du tournant des années 1930, ces lignées deviennent les détentrices presque exclusives de bibliothèques spécialisées constituées, principalement, de manuscrits et de lithographies de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e. (Ces éditions lithographiques constitueront le noyau de bibliothèques familiales partiellement reconstituées après les destructions des années 1929–37, grâce à l’action d’un petit nombre de libraires clandestins.) C’est dans le cadre de cet islam lignager que continue de se développer une production littéraire multiforme, dominée par les genres classiques de la poésie gnostique. Absente des collections publiques de manuscrits, cette production est restée hors d’atteinte des philologues et historiens.

Angle mort de l’histoire littéraire contemporaine de l’Asie centrale, cette production brille également par son absence dans l’historiographie récente du soufisme moderne. Les historiens de la littérature persane tadjique du court XX^e siècle se désintéressent du domaine “informel” (c.-à-d. extérieur aux institutions publiques de la RSS Tadjique), à l’exception d’une tradition orale longtemps réduite à du “folklore”²². Or les études folkloriques de la période soviétique n’intègrent elles-mêmes que très progressivement les éléments à connotation confessionnelle de la tradition orale locale et régionale — tels ceux relatifs à la piété musulmane ou aux célébrations religieuses, ainsi qu’aux grandes figures du passé islamique. (Parmi celles-ci : Khwāja Bahā’ al-Dīn Naqshband, dans un rôle d’intercesseur avec le divin, ou la figure de Ḥusayn à Karbalā, présente dans la littérature soufie et que nous retrouverons dans la poésie gnostique d’époques soviétique et actuelle²³). Plus décisive a été la contribution de

²¹ Cf. Pickett 2020, pp. 48–54.

²² Ex. les influents Braginskii 1956, pp. 421–53 et Bečka 1968, en part. pp. 577–88 et 595–8 (tentatives de rattachement conceptuel de l’histoire de la littérature et de l’orature tadjiques du court XX^e siècle à celle des littératures soviétique et du bloc de l’Est, dans une optique marxiste-léniniste) ; Asozoda 1999 (récit historique centré sur la reconstruction d’un lien généalogique entre les réformismes musulmans du tournant des XIX^e et XX^e siècles en Asie centrale, d’une part, et de l’autre la littérature persane tadjique de la période soviétique) ; Anūsha 2001 (ne couvre la période soviétique qu’à travers la production de l’Union des écrivains de la RSS Tadjique, à l’exception de poètes encore actifs dans les années 1920–30, documentés par les anthologies de la fin de la période coloniale) ; Rzehak 2001 (reconstruction du mouvement de nationalisation et de modernisation politiques du persan en Asie centrale, avec un intérêt pour l’impact de la dés-arabisation des années 1920, de la russification des décennies suivantes et des changements d’alphabet, sur l’arrière-plan de la « liquidation des anciennes élites », par lesquelles l’auteur entend, pp. 297–304, les mouvements réformistes et modernistes des années 1910–30) ; Gulnazar 2003 (répertoire des gens de lettres du Tadjikistan, intégrant des historiens de la littérature et des intellectuels de la perestroïka et du début de l’indépendance, centré sur les registres de l’Union des écrivains et ignorant donc le domaine “informel” en général, le “souterrain” islamique en particulier) ; Ma’mur 2006 (essai pionnier d’intégration des poètes gnostiques de la période moderne au panthéon de la littérature persane tadjique, sans intérêt toutefois pour la littérature soufie de l’ère soviétique) ; Rahmoni 2010 (deux brèves rubriques, curieusement distinctes, sont consacrées pp. 297–8 aux « histoires religieuses édifiantes » [*qiṣṣa-s*] et aux *riwāyāt*, les premières traitées comme pratique résiduelle de rares savants religieux, les secondes reliées aux personnages et événements historiques) ; Shi’rdūst 2011 (transposition de notices d’encyclopédies tadjiques des périodes soviétique et actuelle) ; Hitchins 2018 (étude centrée, pour la poésie pp. 293–302 et 317–23, sur quelques figures de poètes lauréats, à travers les progrès de la russification et du réalisme, jusqu’au tournant ruraliste des années 1970)...

²³ Sur la mention de Bahā’ al-Dīn, saint éponyme de la Naqshbandiyya, et la recommandation de son intermédiation (*shafā’at*) par les soufis du XX^e siècle, voir par ex. Asrorī 1990, pp. 242–3. Sur la mémoire de Ḥusayn et du martyr de Karbalā dans l’orature populaire tadjique, voir par ex. Rabiev 1998, pp. 133–4 ; Rajabī 2001, pp. 34–43 ; Fathulloev & Murodov 2007, p. 269 (dans une élégie, *marthiya*, recueillie dans la

ces études à la célébration de collecteurs de traditions sur les “révoltes populaires” de la période du protectorat russe²⁴. Des nouvelles pistes de recherche n’ont été ouvertes que de manière progressive, à partir des années 1970, par la philologie tadjique. Celle-ci s’est alors efforcée d’intégrer au catalogue national des lieux de mémoire les écoles littéraires locales et régionales dominées par les maîtres des grandes Voies soufies. On pense ici aux récolements de littérature manuscrite qui sont alors effectués par Amīrbek Ḥabībzāda (Abibov, Habibov, 1916–98), chercheur à l’Institut Rūdakī de langue et de littérature tadjiques à Douchanbeh, originaire du Haut-Badakhchan. Sur une base documentaire encore souvent parcellaire, Ḥabībzāda revisita l’histoire des “cercles littéraires” (*dāyirahā-yi adabī*) des xviii^e et xix^e siècles dans les hautes vallées de l’actuel Tadjikistan, notamment au Qarategin, en y réintégrant des traditions gnostiques développées jusqu’aux premières décennies de l’époque soviétique²⁵.

Il fallut attendre, cependant, l’indépendance du Tadjikistan en 1991 pour que cette redécouverte se poursuivît et s’étendît à l’œuvre des poètes religieux et gnostiques du xx^e siècle. Parmi ces études, on peut mentionner pour le Qarategin celles menées sur l’œuvre du poète gnostique Shaykh ‘Abd al-Ḥayy Mujakharfī (c. 1867–1931), redécouvert par Ḥabībzāda, en lien avec l’édition d’auteurs régionaux plus anciens tels le poète soufi Mawlawī Shāhidī “Rashtī” (actif dans la première moitié du x^e/xvi^e siècle) et les poètes religieux sunnites hanafites Mawlānā Jāmī-i Thānī (actif à la fin du même siècle) et Mawlawī Junūnī (c. 1216/1801-2 – 1295/1878) — tous lus dans le souterrain soufi de la période soviétique. Poète religieux sunnite hanafite de langue persane actif dans la seconde moitié du xvi^e siècle entre Boukhara et Namangan, dans la vallée de Ferghana, le “Second Jāmī”, en particulier, a vu son œuvre connaître de nombreuses copies jusqu’en plein xx^e siècle, dans la RSS Tadjique²⁶. Un travail de copie d’autant plus important pour notre propos qu’il nous permet de reconstituer, même si ce n’est qu’en partie, l’arrière-plan discursif de l’œuvre de nos poètes gnostiques de la période soviétique.

Car de Shaykh ‘Abd al-Raḥīm Dawlat, ainsi que de son disciple et continuateur Dāmullā Iskandar, on ne sait que très peu de choses. Au premier nous avons consacré une étude exploratoire, accompagnée de la traduction de quelques pièces de son œuvre²⁷. Le second nous a laissé cinq recueils manuscrits de poésie de forme courte²⁸. Un seul restait en possession de son fils Sharāf al-Dīn, lors de l’unique visite que l’auteur de ces lignes a pu lui rendre en septembre 2005. Réputé autographe, il est appelé « Brouillon d’un *dīwān* de Dāmullā Iskandar Bīdakī » (*Matn-i musawwada-i dīwān-i ash‘ār-i Dāmullā Iskandar Bīdakī*). Il a servi, avec d’autres que nous n’avons pu consulter en totalité et dont il ne sera pas fait mention ici, à trois éditions

plaine de Kūlāb, au sud du pays, et portant trace de l’ismaélisme dominant dans les hautes vallées du Badakhchan voisin).

²⁴ Comme pour le fameux Bābā-Yūnus Khudāydzāda (c. 1870–1945) : voir les témoignages écrits des années 1950 à nos jours, recueillis par Khudoïdodzoda, Iunusov & Ahmadov 2008, en part. pp. 22–23.

²⁵ Cf. Habibov 1984, pp. 157–218, notamment 207–18 sur l’œuvre de Shaykh ‘Abd al-Ḥayy Mujakharfī. On trouvera une brève notice biographique de Ḥabībzāda in Gulnazar 2003, p. 84 (qui le célèbre pour sa contribution à « la recherche et la résurrection des œuvres oubliées des cercles littéraires » persans tadjiks de la période pré-soviétique). Sur l’œuvre de Ḥabībzāda en général, voir Gatling 2015, pp. 216–8.

²⁶ Ex. Habibov 1984, pp. 207–16 ; Hotam 2005. Sur la postérité soviétique de Mawlawī Junūnī, lire le témoignage d’Ishān Maḥmūd-Khān Tūrajānzāda (in Mavlavī Jununī 2009, pp. 3–14 ; sur les Tūrajānzāda : supra note 7) ; Gatling 2018, pp. 80–85, 89–93 ; sur la popularité générale de la littérature mujaddidie en Transoxiane au xx^e siècle, voir notamment Babadjanov, Krämer & Paul 2000, pp. ix–x.

²⁷ Cf. Dudoignon 2021b, en part. l’introduction pp. 198–202.

²⁸ Selon le philologue Shādī Raḥīmzāda (2005, p. 6), qui a été en contact avec la famille.

successives des œuvres d'Iskandar. Le premier est un recueil de ghazals publié en 2000 sur la base d'un manuscrit établi dix ans plus tôt par un certain Sayyid Muḥyī al-Dīn²⁹. Le second est une anthologie imprimée la même année en Iran, en partie sur la base de la précédente, par le philologue Shādī Raḥīmzāda, chercheur à l'Institut des études orientales et du patrimoine manuscrit de l'Académie des sciences du Tadjikistan. Le troisième, une anthologie en caractères cyrilliques publiée cinq ans plus tard par le philologue indépendant Sayyid Aḥmad Qalandar³⁰.

2. Hermétisme et oralité : une spécificité soviétique ?

Le maître naqshbandi mujaddidi Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat Īlākī, alias Ḥaẓrat-i Buzurgwār (c. 1881–1947) occupe une place à part dans la mémoire collective du Tadjikistan, du fait de son identification à la haute vallée du Qarategin — un creuset régional de la Naqshbandiyya. Natif de l'hivernage d'Īlāk, à l'entrée de la vallée, peu après l'annexion de celle-ci à l'émirat de Boukhara sous protectorat russe, 'Abd al-Raḥīm, si l'on se réfère à sa légende personnelle, étudie dans cette ville à la prestigieuse madrasa Mīr-i 'Arab, en passant une année au sanctuaire de Khwāja Bahā' al-Dīn Naqshband (m. 791/1389). À Boukhara, 'Abd al-Raḥīm se lie à des maîtres originaires de la "Montagne" (*kūhistān*), comme on appelle alors la faction regroupant les savants des régions orientales de l'émirat.

De retour au Qarategin vers 1910, il s'y spécialise dans la gnose islamique, à laquelle il consacra une douzaine d'ouvrages en vers persan de forme classique, parmi lesquels un florilège de soixante-trois ghazals intitulé *Kashf al-asrār* (« Dévoilement des secrets »), publié en 2000 en caractères cyrilliques³¹. Inspirée de maîtres de la poésie persane didactique du IV^e/XI^e siècle au VIII^e/XV^e, tels Sanāyī, 'Aṭṭār, Mawlānā, Ḥāfiẓ ou Jāmī, cette œuvre prend source aussi dans la tradition poétique du Qarategin, représentée au tournant du XX^e siècle par un Shaykh 'Abd al-Ḥayy Mujakharfī. L'œuvre de ce dernier semble avoir été lue et commentée dans les milieux soufis de langue persane d'Asie centrale soviétique, chez lesquels se devine son impact³². Issu de la puissante lignée *dahbīdī* de la Naqshbandiyya (reliée à Khwāja Aḥmad Kāsānī, dit Makhdūm-i A'zam, m. 949/1542), Shaykh 'Abd al-Ḥayy incarne l'islam lignager qui devait être exclusivement celui des Voies soufies à l'époque soviétique.

Son œuvre, marquée par la culture du "style indien" (*sabk-i hindī*) du vers persan, volontiers hermétique, riche en images et saturé de références au passé gnostique de l'islam, a également influencé celle de 'Abd al-Raḥīm par sa dimension orale : elle fut chantée au XX^e siècle dans les assemblées mystiques. Redécouverte par le public non initié dans les années 2000, elle est célébrée de nos jours par l'Union des écrivains du Tadjikistan, aux yeux de laquelle le *sabk-i hindī* particularise l'héritage littéraire tadjik et son lien privilégié, depuis le XVI^e siècle, avec le sous-continent. Sa commémoration vient aussi enrichir des expériences hagiographiques qui mettent la poésie gnostique du XX^e siècle au cœur de la culture actuelle d'un passé islamique propre à l'Asie centrale soviétique. Cette dernière insiste notamment sur la dimension régionale de la *vita* de Shaykh 'Abd al-Ḥayy Mujakharfī, dont les biographes actuels peuvent affirmer qu'il n'est jamais sorti du Qarategin³³ (en rupture avec des récits plus anciens — ainsi qu'avec l'hagiographie musulmane centrasiatique, souvent centrée sur les voyages

²⁹ Supra note 18.

³⁰ Dāmullā Iskandar Bīdakī 1992 ; ibid. 2000 ; ibid. 2005.

³¹ Choix de traductions françaises et commentaire in Dudoignon 2021b.

³² Sur cette lecture, voir Gatling 2015, pp. 222–7.

³³ Ex. Muhammadiusuf 2018, en part. pp. 48 sq.

initiatives de ses hommes de Dieu et leurs rencontres privilégiées, surnaturelles ou non, loin de leurs lieux d'origine³⁴).

Ces textes de la période pré-soviétique et les propres ghazals de Shaykh 'Abd al-Raḥīm ont constitué le socle de l'enseignement spirituel que ce dernier dispense à Īlāk jusqu'à sa mort en 1947. Les auditeurs de ces leçons appartiennent à un petit cercle de familiers. Parmi ceux-ci : un autre poète gnostique, Dāmullā Iskandar Bīdakī, déjà mentionné, et l'un des futurs maîtres de la Mujaddidiyya tadjique d'époque soviétique, Īshān 'Abd al-Raḥmān-Jān b. Īshān Pārsā Khwāja, alias Ḥaẓrat-i Pīr (1920–91). Ceux-ci perpétueront au Qarategin la tradition spirituelle et littéraire mujaddidie jusqu'à la veille de la dissolution de l'URSS. Dāmullā Iskandar et Īshān 'Abd al-Raḥmān-Jān feront eux-mêmes l'objet d'un processus hagiographique à partir des années 1990, en lien avec la glorification du Qarategin dans son ensemble via celle d'une lignée spirituelle particulière.

Figure 2 : Première de couverture de l'édition cyrillique de 2000 du *Kashf al-asrār* de Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat Īlākī

En effet, ce qu'une postérité entretenue par le témoignage direct de familiers retient alors de Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat est avant tout l'incarnation qu'il offre d'un islam lignager nourri de tradition persane sunnite. Dans les premiers articles qu'il lui consacre dans la presse locale, à partir de 1999, le philologue Mīrzā-Ḥusayn Badalīpūr, professeur de langue et de littérature puis d'études religieuses à l'Université d'État du Tadjikistan, souligne l'ancrage régional de Shaykh 'Abd al-Raḥīm³⁵. Le Professeur Badalīpūr est secondé par Shaykh Qamar al-Dīn Darwāzī, un disciple de Ḥaẓrat-i Pīr, qui a calligraphié lui-même cinq ouvrages de Shaykh 'Abd al-Raḥīm et contribue à diffuser son œuvre poétique.



Le thème central de cette poésie de mètre classique est l'exhortation d'un guide à ses disciples à suivre la Voie Naqshbandiyya. La sociabilité soufie hiérarchisée et ritualisée de cette dernière y apparaît comme le meilleur rempart contre les maux d'une période d'impiété, de répression aggravée de l'islam et de ses clercs depuis la Révolution culturelle de 1927, avec de nombreux éloges d'un *dhikr* intérieur jugé très adapté à un contexte hostile. D'où l'importance, dans cette œuvre, de thèmes naqshbandis par excellence comme l'"ascèse en société" (*khalwat dar anjuman*), que facilite l'« union des Clairvoyants » (*ba khilwat anjuman dārīm zi bahr-i waṣl-i hūshyārḥā*³⁶).

Ce qui distingue cette œuvre de celle, plus tardive, d'un Dāmullā Iskandar est un parti pris à la fois de rythme et d'hermétisme, dans le sillage de Shaykh 'Abd al-Ḥayy Mujakharfī. Le vocabulaire, recherché, est parsemé d'arabismes. Le *wazn* (mètre) classique, bien que plus irrégulier dans son application que chez Mujakharfī, reste très rythmique. Enfin le goût de la répétition d'un *bayt* à l'autre, accusée par une rime élémentaire suggère qu'à l'instar du *dhikr* intérieur permanent des Mujaddidis, les vers de Shaykh 'Abd al-Raḥīm étaient faits pour être mémorisés et récités *in petto* plus que pour la déclamation. Cette écriture modulaire, ce caractère répétitif et le ton d'exhortation de l'ensemble ne sont guère une nouveauté dans le

³⁴ Cf. Papas 2018 ; pour la période contemporaine, ex. Bigozhin 2022a–b (sur des exemples d'hagiographie qazaque postsoviétique).

³⁵ Cf. Badalipur & Darvozi 2000.

³⁶ *Kashf-ul-asror*, p. 28.

gnosticisme naqshbandi en Asie centrale : ils caractérisaient déjà l'œuvre d'un Shāhidī Rashtī au IX^e-X^e/XVI^e siècle³⁷. Chez 'Abd al-Raḥīm, ils sont d'un prédicateur déjà clandestin, qui avait à cœur d'équiper ses auditeurs d'une sagesse tenant en peu de mot, autour de rappels insistants de quelques-uns des principes essentiels de la Voie.

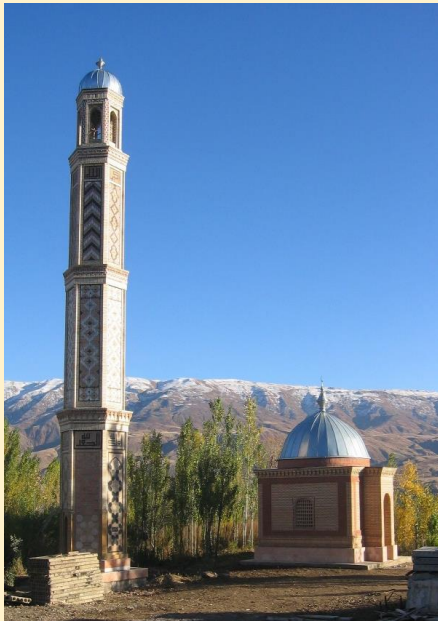


Figure 3 : Complexe funéraire de Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat Īlākī : le mausolée et le minaret (photo SAD, octobre 2005)

Un élément de nouveauté est le contrepied que Shaykh 'Abd al-Raḥīm semble prendre de la propagande soviétique. Ainsi de multiples appels au choix entre « foi » et « blasphème » (*az miyān-i kufr u imān 'ishq-i ū kun ikhtiyār / bas ki 'āshiq kay bidānad ka'ba wu butkhānarā* [« entre blasphème et foi, choisi l'amour de Lui / car confondre l'idole suffit à l'Épris »]³⁸). Et à la quête d'un « Guide » (*hādī, rahbar*) adapté à l'époque, dans un esprit mujaddidi très inspiré de Shaykh Ahmad Sirhindī (m. 1034/1624), le fondateur de la Mujadidiyya : *shawad dar har zamān az luṭf-i Ḥaqq rahbar paydā* [un Guide grâce à Lui à chaque ère se trouve]³⁹.

Dans une durée plus longue, on est ici aussi au cœur de ce qui fait la spécificité du ghazal, genre littéraire fixé dès les V^e-VI^e/XII^e-XIII^e siècles, dans le domaine persan, par des auteurs comme Sanā'ī (m. vers 524/1130) et surtout 'Aṭṭār (m. vers 600/1221). L'œuvre de ces deux fondateurs est lue, copiée et commentée dans le Mawara al-Nahr jusqu'en pleine ère soviétique, notamment par les maîtres comme Shaykh 'Abd al-Raḥīm et, après la Seconde Guerre mondiale, son disciple Īshān 'Abd al-Raḥmān-Jān, copiste des œuvres de 'Aṭṭār. L'œuvre de Sanā'ī, celle de 'Aṭṭār étaient nées dans un contexte de prédication (on parle à leur sujet de poésie homélitique), axée sur la « nécessité du maître⁴⁰ ». Leur succès dans les cercles soufis du XX^e siècle est celui d'une poésie gnostique subversive. Axées sur l'apologie symbolique du vin et de l'ivresse, elles se combinent alors à une identification rigoriste entre *adab* (terme que l'on peut traduire par « éducation », « manières », « culture ») et *akhlāq* (« éthique », « morale ») — une identification caractéristique, en islam, de la littérature gnostique des périodes coloniale et actuelle, ères de confrontation à des dominations non musulmanes⁴¹. Notons que l'œuvre de Sanā'ī et celle de 'Aṭṭār ont fait l'objet d'études académiques remarquées par la philologie tadjikue dès la fin de la période soviétique⁴².

Prédicateur pour temps de troubles, 'Abd al-Raḥīm se fait passeur d'un héritage en danger, à

³⁷ Ex. Mavlavī Shohidii Rashtī 2003, pp. 19 sq. (du texte persan).

³⁸ *Kashf-ul-asror*, p. 34.

³⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁰ Cf. Feuillebois-Pierunek 2020, en part. pp. 204 sq.

⁴¹ Cf. Mayeur-Jaouen & Patrizi 2017 ; Mayeur-Jaouen 2021.

⁴² Par exemple par Karomatullo Olimov (1944–), qui fut ministre de la Culture du Tadjikistan de 2001 à 2004, avant de diriger successivement les Institut de philosophie et des études orientales de l'Académie des sciences du pays ; ses principaux travaux des années 1970 à 1990 sur l'histoire de la gnose persane médiévale ont été réédités il y a une décennie : Olimov 2014. Parmi ces textes : *Mirovzrenie Sanoi* [La vision du monde de Sanā'ī], Douchanbeh : Donish, 1973.

l'attention d'un cénacle d'initiés maîtrisant les "codes" (*rumūz*) de la gnose. D'où la place centrale, dans ses vers, de cette notion d'*adab*, code de valeurs de l'honnête homme dans la tradition islamique, relu aux XIX^e et XX^e siècles comme creuset de raffinement spirituel⁴³. C'est ce rôle de transmetteur de l'*adab* soufi qui vaudra à Shaykh 'Abd al-Raḥīm l'hommage de son disciple Dāmullā Iskandar Bīdakī, continuateur de son œuvre littéraire au Qarategin, dans un genre du ghazal qui continua d'évoluer jusqu'à la fin de la période soviétique. Restée inédite jusqu'à l'indépendance du Tadjikistan, cette poésie explique la relative popularité alors acquise par l'héritage soufi de la région : la madrasa de Gharm, chef-lieu du Qarategin, construite dans les années 1990, porte le nom de Dāmullā Iskandar. Et lorsque l'auteur de ces lignes prit un taxi depuis le bourg, une belle journée de septembre 2005, pour une visite impromptue à Bīdak, le chauffeur, un retraité de Gharm, le déposa sans une hésitation devant la demeure familiale du maître.

Dāmullā Iskandar b. 'Abd al-Salām b. Ṣūfī Ṣafar "Bīdakī" (c. 1895–1989) était selon les siens le fils d'un religieux qui s'opposa par les armes, un temps, au pouvoir soviétique. Éduqué par sa mère Gawhar, son frère aîné Mullā Ḥaydar et un savant local, un certain Dāmullā 'Abd al-Ḥakīm Qaznāq⁴⁴, Iskandar alla poursuivre ses études de *fiqh* sunnite hanafite à Boukhara, alors capitale d'un émirat sous protectorat russe, jusqu'à la prise de la ville par l'Armée rouge en août 1920. Selon la tradition familiale, revenu au pays après le changement de régime, il continua d'y étudier auprès d'un oncle paternel, Dāmullā Islām, lui aussi ancien pensionnaire des madrasas de Boukhara (comme le suggère son titre de *dāmullā*⁴⁵, que reprendra son neveu). Iskandar semble avoir étudié également auprès de deux théologiens formés en Inde du Nord, dont un certain Mawlawī Ṣadr al-Dīn Nawshārī Tājīkābādī. (Le pédigrée hindoustanais de ce dernier est suggéré par son titre de *mawlawī*, "maître", qui en Asie centrale est accolé, depuis le début du XX^e siècle, au nom des anciens pensionnaires des madrasas de l'École dite de Deoband et, plus généralement, des écoles religieuses islamiques d'Inde du Nord).

À cette époque, comme le suggère la coexistence des *dāmullā* et des *mawlawī*, le Qarategin est devenu un refuge pour religieux sunnites hanafites, après avoir été un théâtre d'affrontements entre partisans et opposants du régime soviétique en 1919–21⁴⁶. Leur influence, leur postérité s'étendront sur un territoire élargi grâce aux déplacements de population que le pouvoir soviétique organise, dans les années 1920–30 puis à plus grande échelle à partir de 1946–47, en direction des basses terres cotonnières du sud de la RSS Tadjique. Selon les récits dont il est devenu l'objet dès le lendemain de sa mort, Iskandar est alors un arabisant qualifié et un spécialiste localement reconnu de *tafsīr*, de Hadith et d'*uṣūl-i fiqh*. Il enseigne ces disciplines dans le village suburbain de Qizil-Qal'a, dans l'ancien district Kuibyshev (tadjik Kūybēsh), à l'est de Qurghan-Teppa.

Le village abrite une importante population déplacée du Qarategin. Iskandar y résidera entre

⁴³ Sur l'Asie centrale au XX^e siècle : Dudoignon 2020, en part. pp. 542–3.

⁴⁴ Qaznāq est un village situé à quelques kilomètres en aval de Gharm, sur la rive nord du Surkhāb, le cours supérieur du Wakhs. Il est réputé dans la première moitié du XX^e siècle pour la présence de plusieurs savants religieux musulmans.

⁴⁵ Courant en Asie centrale, où il semble s'être diffusé depuis l'est des Tian Shan, le titre de *dāmullā* semble composé du chinois 大 (*da*, "grand") et du terme persan d'origine arabe *mullā*, "maître" : étymologie proposée par le diplomate et turcologue suédois Gunnar Jarring (1907–2002) in *Return to Kashgar : Central Asian memoirs in the present*, trad. E. Claeson, Durham : Duke University Press, 1986 (éd. or. 1979), p. 107. Au XX^e siècle, il désigne les anciens pensionnaires des madrasas d'Asie centrale, de Boukhara principalement, par opposition à ceux, plus rares, qui reviennent du Proche-Orient ou d'Asie du Sud.

⁴⁶ Sur cette période, voir notamment Ismailov 1977, pp. 30–31.

le milieu des années 1940 et les années 1970. Kūybēsh est réputé pendant cette période comme point d’ancrage de plusieurs lignées de la Mujaddidiyya. Qizil-Qal’a elle-même accueille la prédication souterraine d’un maître mujaddidi, Īshān ‘Azīz Khwāja (c. 1888–1976), originaire du village de Lālazār à une quinzaine de kilomètres en amont de Gharm⁴⁷. Ce dernier a été lui aussi reçu dans la Mujaddidiyya par Shaykh ‘Abd al-Raḥīm Dawlat, dont le village d’Īlāk n’est éloigné que de quelques kilomètres de ceux de ‘Azīz Khwāja et de Dāmullā Iskandar, au cœur du Qarategin⁴⁸. Selon le témoignage de son fils, Iskandar devient à son tour maître dans la *ṭarīqa*, dirigeant un *dhikr* pour les élèves de ses cours, dans la tradition *khāfi* (silencieuse) qui a été « celle de tous ses maîtres ».

Les allusions dont il parsème son œuvre suggèrent cependant qu’il en a composé l’essentiel dans la dernière décennie de sa vie, à la fin d’une existence de labeur et d’apprentissage solitaire⁴⁹. Il insiste dans ses ghazals, sur son arrivée tardive dans la Voie, à un âge avancé⁵⁰. Et déplore l’absence des « meilleurs », qui n’étaient alors déjà plus de ce monde⁵¹ : thème récurrent s’il en est de la littérature soufie, rendu plus actuel par les déshérences de l’islam soviétique. L’absence du maître fait envier à Iskandar non seulement le chien de la Grotte des Sept Dormants (symboles de résurrection d’une tradition confessionnelle longtemps réprimée), montant la garde à l’entrée de la caverne, mais son os même, dans une surenchère d’humilité (sur un thème emprunté à Badr al-Dīn Hilālī, poète persan de Hérat, la brillante capitale du Khorassan à la fin de l’ère timouride dans les dernières décennies du IX^e/XV^e siècle)⁵².

⁴⁷ Sur la vie et la postérité de ce dernier, voir notamment Dudoignon 2011, pp. 62–63.

⁴⁸ Cf. Raḥīmzāda 2000, pp. 4–5 ; entretiens de l’auteur avec Īshān Ayyūb Khwāja b. Īshān ‘Azīz Khwāja, Qizil-Qal’a, 4 août et 20 décembre 2004 ; avec Īshān Sharāf al-Dīn b. Dāmullā Iskandar, Bīdak, 28 septembre 2005.

⁴⁹ Ex. : « le poil blanc d’Iskandar est signe de sa mort : / c’est avec ce duvet que Sa grâce j’implore » (*mūysafīdīhā-yi Iskandar nishān-i marg-i ūst / bā chunīn mū-yi safīd dāram ba raḥmat iltijā*), ghazal « ‘Awf kun yā Rabb... », in *Matn-i musawwada*, ff. 4b-5a ; *Rahgudhar*, p. 13 ; *Duoi subhgoh* p. 7. Voir aussi le poème intitulé « À soixante-dix ans » (*Haftād sālaḡī*), ouvert par le distique « À soixante-dix ans j’ai rejoint Ton palais, / vieil orant, T’ayant seul tout ce temps célébré » (*āmadam darbār-i dhātāt ‘arīf-i [sic] haftād sāl / yakka wu yaḡāna khādam [sic] turā haftād sāl*), in *Matn-i musawwada*, f. 28b, sans titre in *Duoi subhgoh*, p. 25 ; voir aussi l’hémistiche « Tout seul j’ai étudié pendant quatre-vingts ans » (*yakka wa yaḡāna khwādam muddat-i hashtād sāl*), in *Rahgudhar*, p. 16 ; *Duoi subhgoh*, p. 38 — poème absent du *daftar*, suggérant l’étalement de l’écriture de son œuvre par Iskandar sur une décennie au moins.

⁵⁰ « Bien tard me suis-je joint, hélas, à Ses amants / Et suis donc demeuré Son plus humble servent » (*pīsh-i jānān dīr kardam wādarīghā āmadam / zīn sabab az kamtarīn chākīrān hastam hanūz*), *Rahgudhar*, p. 33 ; « À Ta porte, ô Clément, tard suis venu frapper / vieillissant, confondu, contrit, embarrassé » (*dargah-i dhātāt, Karīmā, wā darīgh, dīr āmadam, / mūsafīd u rūsiyah, sharmsārān āmadam*), *ibid.*, p. 38.

⁵¹ « Les meilleurs uniment se retrouvent sous terre : / pas de réponse d’eux, pas la moindre nouvelle. // Plus de trace non plus de leurs attraits d’amants / car ces jeunes beautés ne sont plus que poussière » (*jumla-i nīkān ba khāk-i dahr yaksān gashta and / nī z īshānān jawāb, nī khabar bāshad darīgh // har yakī zulf-i ‘arūsān shud judā az farq-i sar / har yakī zībā jawānān khāk gashtand wā darīgh*), *Rahgudhar*, p. 35.

⁵² « Tel le chien des Dormants mon maître n’ai suivi / ni pu veiller, car pas encore dégrossi. // [...] Les guides chez Naqshband sont des puits de lumière / or parmi eux je reste, hélas, mal dégauchi // [...] À la source de vie l’Épris se désaltère / mais moi j’y demeure la lippe déperie » (*az pay-i pīram naraftam chūn sag-i Aṣḡāb-i Kahf / pāsbanīhā nakardam wādarīgh khāmam hanūz // [...] murshidān-i Naqshband haryak charāgh-i rawshanand / dar miyān-i murshidān-i man wādarīgh khāmam hanūz // [...] nūsh karda ‘āshiqān-i sarchashma-i āb-i ḡayāt / tashnalab mādam dar ānjā wādarīgh khāmam hanūz*), ghazal « *Dar ṭarīq-i ‘ishqbāzī...* », in *Matn-i musawwada*, ff. 18a–b ; *Rahgudhar*, p. 33, *Duoi subhgoh* p. 59–60 ; en enchérissant même ailleurs : « Et comment, éclopé, m’éloigner de ta vue ? / Que faire sinon me faire chien de ta rue, / même si à tes chiens j’aimerais être un os ? » (*man-i ‘ājiz na bardāram sar-i khūd az sar-i kūyat / nadānam banda-i rū-yi tū bāsham yā sag-i kūyat / walī khwāham ki az bahr-i sagānat ustukhwān bāsham*), *mukhammas* « *Man-i ‘ājiz yakī az kamtarīn...* » sur un ghazal de Hilālī, in *Rahgudhar*, p. 61, *Duoi subhgoh* 105. Sur la légende de la Grotte ou Caverne des

Omniprésente chez les classiques (Ḥāfiẓ est cité, lui aussi), la déploration d'une expérience mystique inachevée, sujet de pleurs nocturnes, prend ici une résonance particulière⁵³. Malgré le nombre de disciples que Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat a pu avoir dans les dernières décennies de sa vie, leur dispersion et la rareté de leurs rencontres renforcent chez Iskandar un sentiment de solitude mais aussi de révolte, accentué chez lui par le deuil successif de six fils⁵⁴. Ce sentiment peut aussi exprimer la mise en cause implicite des autres successeurs de Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat — d'Īshān 'Abd al-Raḥmān-Jān entre autres, cadet d'Iskandar mais doté d'un lignage familial plus prestigieux que le sien, auquel Iskandar oppose le souvenir de la résistance de son père au pouvoir soviétique⁵⁵. C'est à peu près tout ce que l'on sait du contexte de la composition de ces poèmes, sinon que la famille d'Iskandar (un fils en particulier, Dāmullā Sharāf al-Dīn, et une fille, Bībī Salīma) a joué un rôle clé dans la préservation ainsi que la recopie et l'impression posthumes de son œuvre.



Figure 4: Tombeau de Dāmullā Iskandar Bidakī, village de Bidak, district de Gharm, haute vallée du Qarategin (auj. Rasht), photo SAD, septembre 2005

3. Dāmullā Iskandar et la question de la sainteté

Célébrée dans une période de bouleversements comme une personnification rassurante de continuité culturelle, l'œuvre de Dāmullā Iskandar exprime toutefois un changement subtil, si on la compare avec les vers de son maître Shaykh 'Abd al-Raḥīm. Certes, une évidente continuité formelle et thématique peut être identifiée entre eux, à commencer par la centralité, dans leurs œuvres respectives, d'un thème comme la nécessité du guide. Thème axial dans le ghazal persan depuis les gnostiques des v^e/xii^e et vi^e/xiii^e siècles Sanā'ī et 'Aṭṭār, deux modèles littéraires explicites de 'Abd al-Raḥīm comme d'Iskandar, la quête du maître l'est demeurée dans la Naqshbandiyya à travers les réorganisations qu'a connues celle-ci en Asie centrale à

Sept Dormants et sa fortune centrasiatique, voir notamment Zarccone 2011, pp. 253, 256 ; sur Hilālī : Bernardini 2003.

⁵³ « Je n'ai pas bu encore à Ses lèvres le vin, / pas humé la senteur des fleurs de Son jardin. // [...] Je m'étais vu savant, poussé par mon ardeur, / sans distinguer les Voies ni du vrai ni du vain » (*az may-i la'l-i lab-i dilbar nanūshīdam hanūz / yak gulī az bāgh-i waṣl-i ū nabū'īdam hanūz // [...] khwīshrā 'ālim shumurdam az hawā-yi nafs-i bad / farq nākarda rah-i ḥaqq az rah-i bāṭil hanūz*), *Rahgudhar*, p. 32 ; « Rien n'ai cueilli encore dans Sa roseraie / ni goûté ici-bas sorbet sans âpreté. // [...] Les Anciens n'ai servi en mes vertes années, / d'aucun ne devenant, hélas, le familier. / [...] Les saints ni les savants je n'ai pu écouter, / faire mien leur conseil, leur maxime observer // [...] C'est de 'Abd al-Raḥīm que j'ai pris le côté, / ivre des cendres de ses pas, empoussiéré » (*yak golī az gulshan-i dildār nagiriftam hanūz / az jahān yak sharbatī bī ghamm nanūshīdam hanūz // [...] khidmat-i pīrān nakardam man ba ṣahrā-yi shabāb / wādarīghā ṣad darīgh ki az nadīmānam hanūz // [...] ṣuḥbat-i har awliyā wa 'ulamā bishunūdaam / pand-i īshānān ba gūsh-i hūsh nagiriftam hanūz // [...] man giriftam dāman-i quṭb-i 'Abd al-Raḥīm / gard-i dāmanash rasad ān zamān mastam hanūz*), *ibid.* p. 32, *Duoī subhgoh*, p. 56.

⁵⁴ Pleurés dans plusieurs élégies (*marthiya*) : *Rahgudhar*, pp. 67–70 ; *Duoī subhgoh*, pp. 68–69.

⁵⁵ Comme dans un rare *mukhammas* à la gloire de ses aïeux : « À l'oppression vous préférâtes le danger : / qui suis-je, alors que vous avez dressé l'épée ? // De ce père, hélas, bien loin je suis resté, / de Ḥamza l'exemple j'aurais dû embrasser : // à qui donc la noblesse en ce monde aujourd'hui ? » (*bā chunīn khabar u jafā raftīd shumā rāh-i khaṭar / man chi kardam bā shumā ki zadīd tīgh u tabar // dūr māndīm wādarīgh az nazd-i ān shāh-i padar / Ḥamza sarkhīl-i shahīdān bāshadam 'amm-i padar / īnchunīn aṣl u nasab dar jumla-i 'ālam kīrāst ?*), *Rahgudhar*, pp. 56–57.

la fin du XIV^e siècle, au début du XVI^e et à la fin du XVIII^e.

Dans un ghazal qui est une ode à son maître Shaykh ‘Abd al-Raḥīm, le poète de Bīdak lui emprunte la figure classique, dans l’érotisme spirituel persan, du papillon de nuit (*parwāna*) dansant, « en procession circulaire » (*ṭawāf*) autour de la figure du guide disparu⁵⁶. On retrouve cette thématique dans un *mukhammas* du *Matn-i musawwada* qui n’a été repris ni dans les textes rassemblés en 2000 par le philologue Shādī Raḥīmzāda ni dans l’anthologie « Oraison de l’aurore » éditée cinq ans plus tard, en cyrillique, par Sayyid Aḥmad Qalandar :

روز و شب در انتظارت از کجا یابم ترا	ای پیر کامل جان فدایت از کجا یابم ترا
ای یوسف گمگشته من از کجا یابم ترا	همچون مجنون در فراق از کجا یابم ترا
ای هادی لطف حقیقت از کجا یابم ترا	
هم کرامات [هم] لطافات همه احسان تو	[...] رفته به چرخ فلک هم فیض هم احسان تو
شد زیارت گاه خلق آستان پاک تو	رفته تا عرش عالی روح شریف پاک تو
جان فدای تربت من از کجا یابم ترا	
در طواف روضه ات من دست پاکم میکنم	[...] ای ره نمای عاصیان من آه افغان میکنم
از من مسکین رضا شو التجایت میکنم	هر زمانی با روح پاکت ختم قرآن میکنم
عوف کن جرمم دریغا از کجا یابم ترا	

Ô parfait maître, où te trouver, pauvre de moi,
Nuit et jour je t’attends, comment te rencontrer ?
Loin de toi tel Majnun, aspirant à ton toit,
Ô Yūsuf l’Égaré, où donc te retrouver ?
Où te chercher, ô guide vers la Vérité ?

[...] Enfuies ta grâce, ta faveur, vers d’autres cieux,
Miracle, privilège, égard : tous tes bienfaits !
Parti vers l’empirée, ton esprit vertueux,
Et ton seuil devenu hospice aux buissonniers.
Dis-moi, poussière de ta tombe, où te chercher !

[...] Ô guide des pécheurs, après toi je soupire,
En quête d’ablution à l’eau de ton courtil.
Le Coran en esprit je ne cesse de lire,
Sois satisfait de moi : je cherche ton asile,
Et pardonne mes fautes. Où dois-je te chercher⁵⁷ ?

Écrits sur une période courte, en un peu plus d’une décennie au soir d’une vie de labeur, les vers d’Iskandar se distinguent par leur cohérence formelle et thématique, confinant parfois à une certaine uniformité. Sa poésie, moins parsemée d’arabismes que celle de son prédécesseur, est accessible à un lectorat doté d’éléments de culture persane classique mais privé du bagage technique d’étudiants de madrasa. Jusque dans son classicisme, elle témoigne donc d’une mutation. Sa relative simplicité explique d’ailleurs sans doute, en partie, la popularité qu’elle semble avoir connue dès les années qui ont suivi la mort de son auteur, en mars 1989, et la chute du Rideau de Fer en novembre de la même année.

⁵⁶ *Rahgudhar*, p. 42 ; première publication de la traduction française sur le carnet Hypothèses du projet ANR RedGold : <https://redgold.hypotheses.org/705>, mise en ligne le 03/02/2022.

⁵⁷ *Mukhammas* intitulé « Dar marthiyya-i al-Shaykh ‘Abd al-Raḥīm Quṭb al-Aqṭāb » in *Matn-i musawwada*, ff. 26a-27a (non repris dans les recueils édités à ce jour).

Exceptionnel est d'ailleurs, de ce point de vue, le ghazal d'hommage évoqué plus haut à Šayḥ 'Abd al-Raḥīm, par lequel Dāmullā Iskandar propose rien moins qu'une définition de la sainteté musulmane soviétique. Parsemé d'arabismes comme l'étaient les poèmes de son guide, ce ghazal d'Iskandar revendique une ascendance confessionnelle et spirituelle persane sunnite d'Asie centrale, à travers des allusions aux madrasas de Boukhara, dans lesquelles maître et disciple ont été formés et éduqués, si l'on se réfère à leurs *vitae* respectives, ainsi qu'au sanctuaire naqshbandi de Shāyakhshī, dans le quartier de Fayzābād, que tous deux semblent avoir fréquenté.

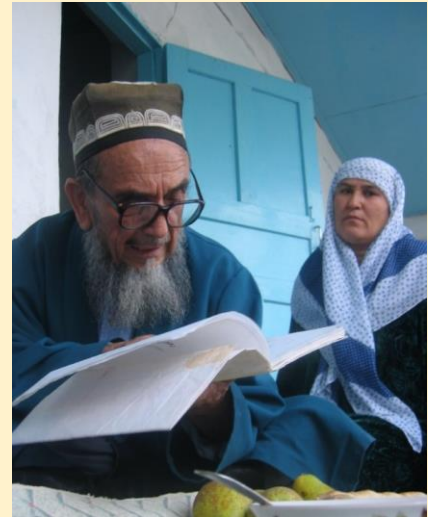


Figure 6 : Dāmullā Sharāf al-Dīn lisant un recueil manuscrit des ghazals de son père, village de Bīdak, district de Gharm (auj. Rasht), photo SAD, 28 septembre 2005

D'un point de vue général, l'auteur fait aussi référence à une ligne de transmission spécifiquement persane de l'islam, à travers une brève allusion à Salmān al-Fārsī ("le Persan"), dont la tradition du prophète Muḥammad fait le premier compagnon non arabe de ce dernier. L'une des deux *qaṣīda* du « Petit guide » achève d'ailleurs de brosse de la sainteté islamique un portrait rétrospectif, attaché au souvenir d'un âge d'or, celui de la famille du prophète de l'islam, dispersée après le désastre de Karbalā. (« Les mères séparées, les fratries désunies, / filles restées sans père, les mères sans leurs fils, / frères faits pèlerins, tournaillant, affaiblis, / saints mis en route à la mémoire de 'Ali, / prophètes disparus à l'aide de leur Sceau⁵⁸. »)

L'éloge de Muḥammad, parangon de science et d'humilité, est un thème récurrent, relié également à la figure du maître comme intercesseur permettant l'apparition en rêve du prophète⁵⁹. Il s'associe à l'éloge de la fréquentation et de la contemplation « des saints et des savants » (*awliyā wu 'ulamā*), piliers de la charia et de la morale publique⁶⁰. Piliers aussi d'une sociabilité gnostique dont la déshérence nourrit chez Iskandar un sentiment de solitude⁶¹.

⁵⁸ *Mādarān andar firāq wa kūdakān zārī kunān / dukhtarān-i bī padar bā mādarān zārī kunān / ham barādar bā barādar tashnalab zārī kunān / awliyā az bahr-i khāṭir-i 'Alī zārī kunān / anbiyā bar iltifāt-i Muṣṭafā bigurīsta* (*Rahgudhar*, p. 70).

⁵⁹ « Grâce à Dieu j'ai trouvé un guide idéal, / et le cœur et l'esprit m'en sont trouvés mal. // Ce mentor m'a admis dans son assemblée, / en faisant son servent du pauvre étranger, // M'enseignant les Sept Grâces parmi les siens, / m'enjoignant de me joindre aux hommes de bien » (*shukr-Allah yāftam man pīr-i kāmīlā ba jān / 'aql u hūsham raft dā'im dil u jānam dar khurūsh // pīr-i kāmīl dar miyān-i anjuman maqbūl kard / in gharīb-i bīnawā ki dā'im ḥalqa ba gūsh // kard ta'līm-i haft laṭāyifrā miyān-i anjuman / ba'd az ān murshid bikhwānd tā ān ki bāshī bādānūsh*), *Rahgudhar*, p. 34 ; *Duoi subhgoḥ* p. 61 ; « Bien des fois, grâce à Dieu, du Prophète ai rêvé, / toujours par l'entremise du maître parfait // [...] Mieux qu'un père, une mère et une parentèle : / Son souffle à lui toujours la Voie d'amour révèle » (*shukr-Allah bārḥā dīdam rasūl Allah ba khwāb / ānhama az fayz-i pīr-i kāmīl paydā shawad // [...] pīr-i kāmīl bihtar ast az wālidayn u aqrabā / az nufūs-i ū ṭarīq-i 'ishq-i ū paydā shawad*), *Rahgudhar*, p. 28 ; *Duoi subhgoḥ*, p. 50.

⁶⁰ Ex. « Saints et savants éclairent notre religion, / nous guidant jour et nuit vers la rédemption » (*awliyā wu 'ulamā bāshand charāgh-i dīn-i mā / rahbarī dārand mardum dar hidāyat rūz u shab*), *Duoi subhgoḥ*, p. 22.

⁶¹ Ex. « Paradis et houris sont promis à celui / qui préfère la compagnie des érudits » (*jannat u hūr u qṣūr bāshad nasīb-i ān bandarā / ki muḥibb ast dāyiman wa hamnīshīn-i 'ulamā*), *Rahgudhar*, p. 13 ; *Duoi subhgoḥ* p. 33 ; « L'extase à chaque instant de la beauté des saints / préserve le pécheur de toute maladie. // Contempler les savants aussi fait très grand bien : / cela absout quand les savants sont des Épris. // [...] Hormis savants, gnostiques, de vrai il n'est rien : / leur seule vue est le meilleur analeptique » (*tamāshā-yi jamāl-i awliyā har dam dawā bāshad / ba amrāz-i gunāh-i 'āshiyān har dam dawā bāshad // tamāshā-yi jamāl-i 'ālimān naf-i 'azīm dārad / kunad raf-i gunāh gar az muḥibb-i dūstān bāshad // [...] chi dānand qadr-i 'ālimān, 'arīfān ḥaqq īnjā / ki*

Trois autres âges d'or se dessinent en filigrane dans ses vers, via leur système de citation : d'abord la fin du VI^e/XII^e siècle, celui de Sanā'ī et de 'Aṭṭār, vu comme apogée du soufisme et ère de fixation de canons littéraires, avant les destructions de la période mongole ; puis celle du IX^e/XV^e, ère d'apogée à Hérat d'une culture de cour marquée par le soufisme ; enfin le siècle qui, dans le sillage de la Mujaddidiyya, précède l'établissement du pouvoir soviétique en Asie centrale, période de renouveau des sociabilités et des institutions soufies avant les réductions d'échelle imposées par le court XX^e siècle.

D'où la récurrence d'un thème comme celui du banquet mystique⁶² : chez Iskandar, la solidarité de la société des Épris (*āshiqān*, *jānān*, *azizān*), de la Naqshbandiyya surtout, est un rempart contre ce qui apparaît clairement comme une répression antireligieuse⁶³. L'œuvre gnostique dans la Voie constitue, de ce fait, le recours par excellence contre une époque de corruption (*fasād*) des mœurs⁶⁴. Le saint, l'homme de savoir sont avant tout des renonçants : en rupture avec la culture officielle, les appels se succèdent, chez Iskandar comme chez son maître, au plus grand dépouillement, à l'abandon d'un ici-bas « théâtre de la dissension » (*fitnasarā*)⁶⁵. Thèmes classiques, certes, que ce rappel de la vanité de toute chose, ces appels au repentir, au retour à la religion. Iskandar va plus loin cependant qu'un simple éloge de la tempérance (*ṣabr*) contre la rébellion (*jurm*, *īṣiyān*), pour prôner la noblesse de l'état gnostique, le *dhikr* permanent et les vertus purificatrices de la veille de l'aurore⁶⁶.

dīdār-i 'azizān chū taryāk qawī bāshad), ghazal intitulé « *Tamāshā-yi jamāl-i 'āshiqān* » in *Matn-i musawwada*, f. 16a ; *Rahgudhar*, p. 25 ; *Duoi subhgoḥ*, p. 52 ; « Oū sont allés, hélas, ces sages agissants, / tous disparus aux mains des ignorants ? // [...] Voici les peuples, hélas, dans l'égarement : / vanterie aujourd'hui vaut discours de savant // [...] Je fuis, chassé par le blâme des abêtis : / dire le vrai a fait de moi leur concurrent. // Nul respect désormais du saint, de l'érudit : / ânes, trouverez-vous la voie du Jugement ? » (*kujā raftand darīgh ān 'ālimān-i bā 'amal imrūz / tamām-i 'ālimān raftand zi dast-i jāhilān imrūz // [...] darīghā dar zālālat rafta and khalqān zi gumrahī / ki yak lāf-i durūgh bihtar zi qawl-i 'ālimān imrūz // [...] gurizānam zi mulk-i khūd zi ṭā'n-i mardum-i jāhil / zi guftār-i ḥaqqam dushman shudam bar jāhilān imrūz / namānda ast, wadarīgh, dar awliyā wa 'ulamā ḥurmat / kujā yābad širāṭ al-mustaqīm īn jāhilān imrūz*), ghazal intitulé « De la gloire des savants » (*Dar sha'n-i 'ālimān*) in *Matn-i musawwada*, ff. 11a-b ; reproduit sans titre in *Rahgudhar* (p. 30) et *Duoi subhgoḥ* (pp. 58-9) ; « Viens au devis des Gens de bien papillonner / Et t'y brûler les ailes, d'ire purifié » (*khwīshrā dar ṣuḥbat-i nikān bizan parwānawār / bāl-i 'īṣiyānrā bisūz tā ān ki bāshī bātāmīz*), in *Daftar-i musawwada*, ff. 11a-b ; *Rahgudhar*, p. 33 ; *Duoi subhgoḥ*, p. 58.

⁶² Ex. « Sitôt entré au pavillon des Assoiffés, / tu l'éclaires tout un de ta grande beauté » (*gar qadam mānī ba har kāshāna-i tashnalabān / az jamāl-i khwīsh rawshan mīkunī kāshānarā*), *Rahgudhar*, p. 17.

⁶³ Cf. « Vaincus les gens de science et les saints, ici : / la peur de tous leurs ennemis prend aux viscères. / [...] Devrais-tu te retourner contre eux, toi aussi, / tu rejoindras demain Bū-Jahl dans les enfers. / Deviens, pauvre Iskandar, des Épris serviteur / car avec eux tu entreverras les houris » (*hama ahl-i 'ulūm wa awliyā gashtand zabūn īnjā / zi khūf-i dushmanān-i dīn darūn-i sīna bīmār ast / [...] agar dushman shawī bā awliyā wa 'ulamā'-i dīn / ba fardā hamrah-i Bū-Jahl tūrā yak qīṭ'a-i nār ast / biyā Iskandar-i 'āṣī tū khādīm bāsh jānānrā / ki hamrah-i jānān bihisht-i ḥūr dīdār ast*), *Rahgudhar*, p. 17. On rappelle qu'Abū-Jahl (m. 624) fut un notable mecquois hostile à Muḥammad au début de sa prédication.

⁶⁴ Ex. « Les Amants de Naqshband, en ce monde croupi, / ravalent jour et nuit des larmes bien amères » (*āshiqān-i Naqshband har yak dar īn diyār-i fasād / hamchū khūnāb-i jigar har ṣubḥ u shām nūshīda ast*), *Rahgudhar*, p. 19.

⁶⁵ *Rahgudhar*, p. 21 ; voir aussi : « Dans la Voie de Naqshband, aimer ce monde nuit : / crachons donc la glaise de ce qui n'est pas Lui » (*ḥubb-i dunyā dar sulūk-i Naqshband dārad zarar / gard-i māsawā zi dil bīrūn nakardīm wadarīgh*), *ibid.* p. 35 ; « Renonce donc, tel Bāyazīd, à ici-bas / et ton nom jaillira parmi ceux des béats » (*māl-i dunyārā ṭalāq kun hamchū Sultān-i Bāyazīd / tā ki nāmat dar ṣaf-i abrārḥā āyad bīrūn*), *ibid.* p. 46.

⁶⁶ Sur la précéllence du *dhikr* (rappel) intérieur permanent : « Lève-toi Iskandar, mû d'amour, sur le mail, / loue Dieu avec constance : ici-bas rien qui t'aille » (*khīz Iskandar zi ḥubb-i māsawā andar gudhar / dhikr Allah kun mudām chūn īn jahān jā-yi tū nīst*), *Matn-i daftar-i musawwada*, ff. 18b-19a, *Duoi subhgoḥ*, pp. 44-45 ; « N'est

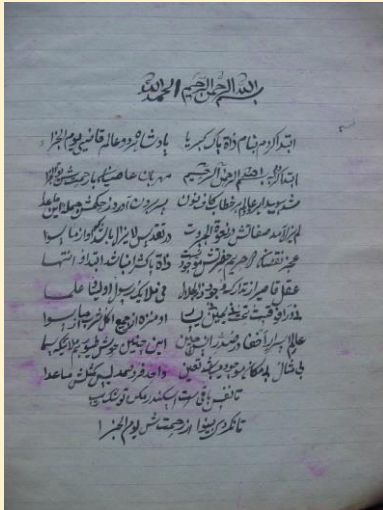


Figure 7 : premier folio du « Carnet manuscrit » réputé autographe, non daté, d'œuvres poétiques de Dāmullā Iskandar Bīdakī, collection privée, district de Rasht

Plus que jamais dans un contexte de déshérence d'une tradition spirituelle, l'Aspirant (*murīd*) se fait attestateur de la sainteté du maître. L'hommage à Shaykh 'Abd al-Raḥīm par son disciple permet aussi à ce dernier de rappeler le rôle joué par le Qarategin et ses populations migrantes dans la préservation de ce qui est aujourd'hui perçu comme un patrimoine à travers les soubresauts du xx^e siècle. C'est à ce titre, d'ailleurs, que maître et disciple sont aujourd'hui célébrés officiellement comme incarnations de la figure polysémique du "sage" (*farzāna, dānishmand*), dans une historiographie locale devenue refuge pour l'hagiographie islamique, à une époque de rétablissement au Tadjikistan d'une censure étroite de la littérature dite "religieuse"⁶⁷.

Dans les dictionnaires biographiques régionaux aujourd'hui en vogue, sur le double modèle des *ṭabaqāt* islamiques et des encyclopédies soviétiques, une sélection de « célèbres sages de l'islam » (*dānishmandān-i ma'rūf-i islāmī*) peut côtoyer des listes de « fonctionnaires de l'État et du parti⁶⁸ ».

Sur pareil arrière-plan, la valeur patrimoniale reconnue à la poésie gnostique d'un Dāmullā Iskandar est devenue un enjeu pour le pouvoir culturel et politique, central et régional, mais aussi pour les siens, parmi lesquels la graphie arabe de ses manuscrits est qualifiée d'« écriture historique » (*khatt-i tārikh*)⁶⁹. Le lignage d'Iskandar est d'ailleurs tiraillé, depuis le tournant du xxi^e siècle, entre une volonté de maintenir le secret sur les enseignements gnostiques de sa lignée spirituelle, réservés chez les Naqshbandis à un aréopage d'initiés, et celle de contrer la méfiance que montrent les autorités locales, dès les années 2000, envers les représentants d'un soufisme local jugé excessivement indépendant. Ici comme ailleurs, ce sont les femmes de la famille qui se montrent en pointe sur la question de la préservation d'un héritage, par la plus grande diffusion possible de ce dernier — enchantées de la visite d'un hagiographe d'occasion et de la perspective de voir traduits dans une langue européenne les vers de l'aïeul.

4. Khalwat ou "exil intérieur" : problématique de la dissidence

Ces réappropriations parfois contradictoires de la figure des poètes gnostiques du siècle soviétique et de leur œuvre, le discours de la sainteté paradoxal dont ils font l'objet (entre dénonciation d'une nouvelle période d'impiété, pour les *murīd*-s de la Voie, et incarnation d'une

pas homme qui oublie le rappel divin : / qu'il rejoigne les morts s'il n'a le goût du vin » (*harkī ghāfil mānad az yād-i Khudā mardāna nīst / dar qaṭār-i murdagān bāshad agar mastāna nīst*), *Rahgudhar*, p. 22 ; et, sur le *dhikr* de l'aurore : « Mieux vaut la mort que le sommeil à cette heure de l'aube » (*marg-i tū bihtar ki khwāb-i ān zamān dar waqt-i ṣubḥ*), *ibid.* p. 26.

⁶⁷ Sur les différents effets de cette censure sur la pratique littéraire soufie au Tadjikistan, voir notamment Gatling 2018, pp. 167 sq.

⁶⁸ Voir par ex. la notice « Domullo Iskandari Gharmī », in Amirbekov 2015, pp. 129–30 ; pour un élément de comparaison avec les sanctifications actuelles dans la plaine méridionale du Khatlan, à l'est de la région de Qurghan-Teppa, voir Asozoda & Asozoda 2015, notamment pp. 114–253 (sur les hommes de Dieu actifs pendant le court xx^e siècle). Une étude est en préparation, par l'auteur de ces lignes, sur ce type de littérature.

⁶⁹ Entretien de l'auteur avec Īshān Sharāf al-Dīn, Bīdak, 28 septembre 2005.

continuité culturelle transhistorique, pour les instances locales du pouvoir politique) renvoient au caractère intrinsèquement ambivalent du processus hagiographique⁷⁰. Dans un contexte actuel de repassage au “souterrain” de quantité de pratiques religieuses, elles reposent aussi la question d’une dissidence islamique au xx^e siècle, et de sa possible actualité. Une dissidence actualisée chez bien des Aspirants de la Naqshbandiyya proches de la lignée spirituelle dont Shaykh ‘Abd al-Raḥīm et Dāmullā Iskandar se présentent comme deux chaînons. L’hagiographie naissante dont les deux hommes font l’objet permet aux *murīd*-s naqshbandis — voire, plus largement, aux lecteurs de l’œuvre désormais imprimée de ‘Abd al-Raḥīm et d’Iskandar — de reconstruire les bases morales de leur vie dans un contexte sociopolitique perçu, de nouveau, comme un désordre⁷¹. La nostalgie d’âges d’or anciens explique la popularité d’assemblées littéraires vues comme lieux d’incantation d’identité et de solidarité communautaires dans un contexte de restriction croissantes des libertés⁷².

La période, il faut en convenir, est favorable à l’expérience hagiographique en général. Dāmullā Iskandar, on le rappelle, est mort l’année de l’ouverture du Rideau de fer. Le contexte est alors également celui d’une recolonisation graduelle des hautes terres tadjiques, désertées par leur “migrants” depuis les déplacements de population massifs des années 1946 et après vers les basses terres cotonnières du sud du pays. Or ce phénomène de transfert démographique autoritaire suivi de mouvements pour le retour, caractéristique de l’immédiat après-guerre, se trouve aussi à l’origine de la dissidence dans de nombreuses régions non russes de l’URSS, associé à la russification brutale du début des années 1950⁷³. Pour l’histoire de la dissidence en URSS, d’ailleurs, les manifestations de celle-ci dans les suds musulmans du monde soviétique ne peuvent concerner qu’un petit nombre de mouvements nationaux pour le retour de populations déportées au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Des mouvements comme celui des Tatars de Crimée ou des Meskhs du Caucase méridional, à partir de 1956, y apparaissent en perspective avec celui des juifs d’URSS pour l’émigration vers Israël. Ils sont abordés d’un point de vue ethnique ou national, même si le pouvoir soviétique lui-même a longtemps hésité à classifier comme nationaux ou religieux la “question juive” et les mouvements tatar ou meskh⁷⁴. Tout juste y évoque-t-on l’importance prise par les cimetières comme lieu de rassemblement⁷⁵.

L’islam soviétique en tant que tel reste abordé par une majorité d’historiens à travers les archives publiques, productrices d’une vision *top-down*. La différence entre les études de la période de la Guerre froide et celles qui leur ont succédé est la place plus importante faite par les secondes aux phénomènes d’accommodation et de négociation entre instances confessionnelles musulmanes et pouvoir politique — dans les années 1980 notamment, au cours desquelles les *muftiyyāt*, parfois en relation avec le leadership des principales Voies soufies, obtiennent du pouvoir nombre de concessions, pendant que la répression s’abat sur toute

⁷⁰ Ex. Boucheron 2019, pp. 344–8.

⁷¹ Cf. Gatling 2018, pp. 31–43 (à propos des ressorts de la postérité actuelle d’un Īshān ‘Abd al-Raḥmān-Jān b. Pārsā Khwāja, sur la base de terrains réalisés au milieu des années 2010) ; Thibault 2018, pp. 155 sq.

⁷² Thibault 2018, pp. 163–9.

⁷³ Voir par ex. les réflexions d’ensemble de Chiama & Soulet 1982, pp. 139–44.

⁷⁴ Cf. Wolfe Jancar 1976, notamment pp. 218–9 ; Grigorenko 1978, pp. 77–78, 92 ; Alekseeva 1992, pp. 93–114 ; Peyrouse 2003, pp. 86–88 (sur la naissance des mouvements chrétiens dissidents d’Asie centrale), 109–13 (sur la dissidence dans les Églises protestantes de la région).

⁷⁵ Ex. Wolfe Jancar 1976, pp. 192–3 (à propos des juifs et des musulmans en général) ; Alekseeva 1992, p. 102 (à propos des Tatars de Crimée).

forme d'islam protestataire sur fond d'occupation militaire soviétique de l'Afghanistan⁷⁶.

Le concept de dissidence, lié à un contexte russe, peut-il donc nous servir à questionner l'histoire contemporaine de l'islam centrasiatique ? Force est d'observer que la dissidence en Russie soviétique présente nombre de caractères que l'on ne retrouvera pas nécessairement au sud. Très connectée au débat public, elle s'expose à la répression⁷⁷ — incitant nombre de protagonistes à mobiliser un entourage de familiers, même si l'on parle parfois d'« organisation » ou de « chaîne » axée sur un débouché extérieur⁷⁸. Dominée par un petit nombre de figures de proue de dimension internationale et une pléiade d'écrivains, savants et artistes dotée d'un « niveau intellectuel général » très élevé (l'intelligentsia, vue par certains comme creuset par excellence d'opposition), elle dispose d'un grand nombre de jeunes militants décidés et courageux, organisés en réseaux⁷⁹. À partir du milieu des années 1960, l'écrivain dissident a parfois un public, dont les retours lui sont un aiguillon⁸⁰. Son habitus est marqué par la circulation du samizdat et les publications offshore (*tamizdat*), ainsi que l'audition des radios étrangères en russe, l'occupation plus ou moins temporaire d'emplois de portier et de gardien d'immeuble, d'entrepôt, de banque⁸¹ (un tropisme occupationnel que l'on retrouve ailleurs en URSS).

À partir de la décennie 1960, les espoirs d'une réforme du régime disparaissant, on privilégie les efforts pour y échapper. Le parti pris dominant devient celui de l'exil dans le monde intérieur, vu comme forme d'acméisme⁸². La culture est également perçue comme frein à de possibles glissements vers les extrêmes, un « contrepoison éprouvé contre le fanatisme et le débridé⁸³ ». Y compris la culture religieuse, sur le postulat de la force sociale d'une religion ritualisée : « Il n'y en allait pas autrement en Pologne sous Staline », fait observer Alexandre Wat. « Si le catholicisme avait été en Pologne [...] philosophique, sans cesse mis en question pour être redécouvert à nouveau, non rituel, non quotidien, est-ce qu'il aurait pu constituer pour ces millions de gens cette formidable digue dans leur lutte contre l'oppression policière, contre l'écrasement de l'esprit et une aussi démoniaque entreprise⁸⁴ ? »

Qu'en est-il en islam soviétique et quelles spécificités celui-ci présente-t-il avec ce que l'on observe plus au nord ? À la lecture de nos poètes gnostiques et de la littérature hagiographique dont ils font l'objet, celles-ci peuvent se résumer, pour le moment, en quelques points. Le premier est que, contrairement à la dissidence russe ou aux combats des années 1960 à 1980 pour les droits de l'homme à travers l'URSS, le souterrain musulman, s'il fait l'objet d'une intense contrepropagande, est peu connecté au débat public dominant comme celui sur les

⁷⁶ Voir par exemple, pour la première période, Wolfe Jancar 1976, pp. 191–2 ; Chiama & Soulet 1982, pp. 191–2, 275–9 et p. 246 sur les troubles universitaires à Tachkent en 1957 ; sur l'évolution de la *muftiyyat* d'Asie médiane pendant cette période, cf. Tasar pp. 312 sq.

⁷⁷ Woll 1983, p. xviii.

⁷⁸ Voir le témoignage sur ces années d'Alexandre Soljenitsyne, *Les invisibles*, trad. A. Kichilov, Paris : Fayard, 1992, pp. 205, 215–7.

⁷⁹ Grigorenko 1978, pp. 89–94 ; Soljenitsyne, *Les invisibles*, p. 232 ; sur l'intelligentsia comme creuset d'opposition, cf. Martin 2019, pp. 62–63.

⁸⁰ Sur le tournant du milieu des années 1960, voir le témoignage rétrospectif d'A. Soljenitsyne, *Le chène et le veau*, trad. René Marichal, Paris : Seuil, 1975, p. 441.

⁸¹ Gorbavevskaya 1978, p. 245 ; Grigorenko 1978, p. 97.

⁸² Woll 1983, p. xxxi.

⁸³ Goritcheva 1978, p. 186.

⁸⁴ Alexandre Wat, *Mon siècle : confession d'un intellectuel européen*, trad. G. Conio & J. Lajarrige, Paris : Éditions de Fallois – L'Âge d'homme, 1989, p. 702.

droits civils des années 1970. Certes, les sociétés centrasiatiques sont loin de se montrer inertes, comme le suggèrent les soulèvements de Tachkent en 1957 et 1969, à Almaty en 1986, mais elles souffrent de leur isolement international (même le hajj est réservé à une élite numériquement réduite, très encadrée) et de leur manque, longtemps, de connexions au-delà du Rideau de fer. De sorte que si l'Église orthodoxe elle-même est aiguillonnée tôt par la concurrence du mouvement baptiste transnational⁸⁵, il n'en sera de même pour l'islam centrasiatique qu'au tournant du XXI^e siècle.

De ce fait, le souterrain islamique d'après la Seconde Guerre mondiale échappe pour une part aux campagnes de répression, nombre de lettrés musulmans de cette période demeurant protégés, comme l'avaient été les dissidents russes primitifs, par leur obscurité. La poésie gnostique d'un Shaykh 'Abd al-Raḥīm, d'un Dāmullā Iskandar circule oralement et sous forme manuscrite dans le cadre d'une sociabilité ultraconfidentielle, limitée au petit nombre de familiers du maître. (Si l'on a pu parler de « phase pré-Gutenberg » de la littérature russe dissidente, du fait de son intense circulation manuscrite⁸⁶, elle a été vite relayée par des technologies modernes, à commencer par la cassette audio.) Un Dāmullā Iskandar écrit en outre, au soir de son existence, dans un contexte marqué certes par les premières redécouvertes académiques de la poésie soufie moderne, au Qarategin notamment⁸⁷, mais aussi par une succession de vagues de répression, dans toute l'Asie centrale, contre ce que le KGB qualifiera de « wahhabisme », et de confiscation de toute forme de littérature en alphabet arabe.

Ce climat répressif, l'oralité de la sociabilité soufie de l'époque expliquent en partie la fortune, dans le monde soufi centrasiatique, de la poésie classique de forme courte, malaisée à produire car elle suppose un apprentissage long, mais facile à mémoriser. On note d'ailleurs un glissement sur le temps long, à l'intérieur de cette dernière, de la *qaṣīda* au ghazal : la première, genre par excellence de la prédication en vers, n'occupe chez Shaykh 'Abd al-Raḥīm comme chez Dāmullā Iskandar, qu'une place secondaire. Peut-on parler ici d'une transition vers un genre plus propre à exprimer l'intimité de l'expérience mystique ? Le ghazal domine statistiquement la poésie persane produite localement, dans le Qarategin et les hautes terres environnantes, au cours des deux siècles qui précèdent la période soviétique⁸⁸. Chez Iskandar cependant, plus que chez les poètes didactiques qui l'ont précédé au Qarategin (on songe à 'Abd al-Ḥayy Mujakharfī au tournant des XIX^e et XX^e siècles), le registre de l'expérience mystique prime — avec la mise en récit de rêves comme celui de son voyage à La Mecque grâce à l'intercession posthume de 'Abd al-Raḥīm : un but encore inaccessible à l'époque où il écrit⁸⁹. Le succès du ghazal peut aussi s'expliquer par la nécessité pour cette poésie de rester plus ou moins allusive. (C'est ce qui fait en Russie, un temps, le succès d'un Joseph Brodsky⁹⁰.)

⁸⁵ Cf. Wolfe Jancar 1976, pp. 212–3.

⁸⁶ Nadejda Mandelstam, citée par Woll 1983, p. xxvii.

⁸⁷ L'œuvre de Shaykh 'Abd al-Ḥayy Mujakharfī (m. 1931) est redécouverte, par la presse locale du Qarategin, à partir du milieu des années 1970 : Muhammadiusuf 2018, p. 7.

⁸⁸ Nombreux exemples in Mirzoev & Zand 1970, pp. 187–96.

⁸⁹ Ex. « J'ai vu en rêve, Amis, quantité de merveilles, / des prodiges, des grâces bien plus qu'en veille » (*ay 'azizān 'ajāyib-i luṭfihā didam ba khwāb / faḥl u iḥsān u sharāfathā, 'ajab didam ba khwāb*) : Rahgudhar, p. 73.

⁹⁰ Sur le rôle et le profil particuliers de la poésie amateur de forme brève dans l'histoire de la dissidence de langue russe, voir Woll 1983, p. xix, xxvi. « Mon Dieu, que de vers ! Que de poèmes ! Jamais la Russie n'a connu une époque pareille, ni avant ni après. La poésie remplissait le vide sans air, elle se transformait elle-même en air. C'était peut-être "de l'air dérobé", comme a dit Mandelstam. La plus haute reconnaissance, pour un poète, ce n'était pas le prix Nobel mais le bruissement de ces feuillets recopiés à la machine

Si le samizdat a permis en Russie (mais aussi en Pologne, par exemple) ce que les dissidents eux-mêmes qualifieront de « résurrection » littéraire nationale⁹¹, son absence en Asie centrale jusqu'à la fin des années 1980 explique l'ignorance par les historiens de cette littérature, écrite pour un public réduit et qui n'a pas circulé avant les premières années du XXI^e siècle. Autre conséquence de cette extrême confidentialité : comme nous allons le voir en conclusion, l'œuvre des gnostiques naqshbandis mujaddidis de la période soviétique n'a que peu impacté le champ littéraire tadjik actuel, en dépit de la place d'auteurs comme 'Abd al-Raḥīm et Iskandar dans les expériences hagiographiques des années 1990–2000, et dans une historiographie locale en plein développement.

Et pourtant, comme l'orthodoxie devait sauver la Russie soviétique d'une désintégration morale et sociale, l'islam sunnite hanafite se donnait pour ambition de sauver la société de son temps. D'où l'intérêt de l'une comme l'autre de ces religions pour les autorités en place. En effet, l'hagiographie orthodoxe actuelle vient en appui d'un *establishment* confessionnel russo-soviétique qui a fourni quelques martyrs pendant la terreur stalinienne mais est resté globalement silencieux sur cette dernière, et apparaît de nos jours comme un soutien du Kremlin. Comme en islam, la dissidence religieuse est à y rechercher en dehors de l'Église (avec une critique orthodoxe de cette dernière chez le premier Soljenitsyne, combinée à l'invocation de la « sainte Russie » kiévienne⁹³). On retrouve dans la Naqshbandiyya cette mise en cause de la politique d'accommodement des clergés soviétiques officiels, ici celui de la Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale — à travers une dénonciation, chez Dāmullā Iskandar, de la pratique formelle du hajj, réservée en URSS aux *happy few* des *muftiyyāt* et à quelques brochettes de notables triés sur le volet⁹⁴.

Dans la RSS Tadjique cependant, cette critique prend aussi une dimension nationale et régionale qui fonde sa spécificité jusqu'à nos jours : elle valorise le Qarategin comme terre d'élection de la Naqshbandiyya et de son *dhikr* silencieux, par opposition aux vallées de Rāmit et du Zerafshan au nord de la capitale, creusets de la Qādiriyya au *dhikr* sonore ; elle oppose aussi les religieux de la région au personnel de la *muftiyyat* d'Asie centrale dans son ensemble (souvent de langue ouzbèke jusqu'à la fin des années 1980, même pour ses représentants de Douchanbeh ou de Qurghan-Teppa⁹⁵) ; le Qarategin, enfin, y est célébré comme foyer d'identité tadjique et terre de résistance (voir l'allusion d'Iskandar à la mort de son père, armes à la main, face à l'Armée rouge).

On touche ici à un trait essentiel des sociétés centrasiatiques de la fin du XX^e siècle : leur ruralité récurrente, que contrebalance pour les plus jeunes générations seulement l'ampleur de la migration économique vers les métropoles de Russie, à partir de la fin des années 1990. La dissidence russe, même si le samizdat et la dissidence religieuse ont pris naissance dans des

et à la main, avec des fautes et des coquilles, presque illisibles [...] », écrira plus tard sur cette période Ludmila Oulitskaïa (*Le chapiteau vert*, trad. Sophie Benech, Paris : Gallimard, 2014, éd. or. 2010).

⁹¹ Ex. Wolfe Jancar 1976, pp. 195–6.

⁹³ Ibid. pp. 197–8.

⁹⁴ Voir le court *mathnawī* dédié par Iskandar au commentaire d'un hadith du prophète Muḥammad sur la vanité du hajj accompli pour lui-même, au détriment parfois des proches du pèlerin : *Rahgudhar*, p. 77. On trouve un autre bref *mathnawī* sur le même thème in *Duoi subhgoh*, pp. 119–20, dans lequel la pratique du hajj apparaît carrément comme un possible détournement de la pratique religieuse islamique.

⁹⁵ L'imam de la mosquée de la rue Karl-Marx à Qurghan-Teppa, à la fin de la période soviétique et au début de l'indépendance, Ḥājjī Murād-Jān Thābitzāda, a laissé un recueil de poésie sapientale en ouzbek : *Me'iorul-akhloq*, Douchanbeh : Nafosat, 2009.

petites villes de campagne⁹⁶, était devenue un phénomène urbain lié à l'intelligentsia. Au sud de l'Asie centrale, les déplacements de populations des années 1940–50, associés au maintien du régime de la *propiska* (enregistrement personnel dans une localité unique, non modifiable), n'ont fait que renforcer leur dimension rurale. De sorte que la carrière d'Iskandar, on l'a vu, s'est déroulée entièrement entre un hivernage de moyenne montagne, dans le Qarategin, et une brigade kolkhozienne de la région de Qurghan-Teppa, dans la basse vallée de la rivière Wakhsh. Elle a pu donc s'identifier à un territoire qui est celui, le long du Wakhsh, où les déplacements de population du milieu du xx^e siècle ont favorisé la diffusion d'une branche particulière de la Naqshbandiyya Mujaddidiyya sur une aire vaste et bien délimitée, à la fois. Sur cet arrière-plan démographique particulier, l'hagiographie islamique a pu recouvrer, dans les années 1990 à 2010, un de ses rôles clés : la valorisation d'un groupe particulier au sein d'un territoire particulier — rôle renforcé par la censure croissante de la littérature "religieuse" et le refuge d'une partie de la littérature hagiographique, frappée de ban, dans les pages de l'historiographie régionaliste.

Conclusion : quelle postérité pour la gnose musulmane soviétique ?

Quelle postérité aujourd'hui, dans un contexte politique très différent de celui qu'ils ont connu, pour des poètes gnostiques comme Shaykh 'Abd al-Raḥīm et Dāmullā Iskandar ? La jeunesse tadjique lettrée, dans des conversations nouées sur les réseaux sociaux⁹⁷, évoque parfois l'œuvre de poètes lauréats des dernières décennies comme la célèbre Gulrukhsār (Safieva ou Ṣafī, née en 1947 dans un village du Qarategin). Après une longue période dominée par le vers libre et une inspiration séculariste, cette dernière a tenté de populariser, depuis le tournant du xxi^e siècle, un retour au genre du ghazal, inspiré parfois de la tradition gnostique musulmane de l'Inde du Nord⁹⁸.

Une évolution que l'on retrouve chez des poètes plus jeunes mais prisés du public pour leur traditionalisme formel. Parmi eux : une idole de la jeunesse estudiantine tadjique, Āzarakhsh (nom de plume de Tolib Karimov, né en 1963 à Urmetan, un bourg rural de la haute vallée du Zerafshan), souvent associé ces dernières années au très populaire maître du rubab et du tar Jurabek Murodov (alias Farzāna, né en 1941, lui aussi dans le haut Zerafshan). Āzarakhsh se distingue par son adaptation du *wazn* à la mise en musique de ses œuvres, décisive pour asseoir une popularité à l'heure des réseaux sociaux, dans un pays où depuis la fin de la période soviétique le chant populaire (*tarāna*), adapté à la scène moderne, est devenu un vecteur clé de diffusion de la culture⁹⁹.

On comprend ce souci de continuité d'une mémoire collective dans la jeunesse tadjique actuelle. Il reste cependant difficile de voir dans l'œuvre de ces aèdes au répertoire très éclectique, profondément marquée d'habitus soviétique et par une grande capacité à adhérer aux modes du temps, un reflet de l'intransigeante discipline littéraire et morale des gnostiques musulmans de la "Montagne" pendant le court xx^e siècle — à commencer par le refus, par ces derniers, de leur époque en général et leur critique du soufisme mondain. Bien qu'originaire de Darband (actuelle Nūrābād) dans le Qarategin, Gulrukhsār, dans ses vers libres de la fin de

⁹⁶ Comme le rappelle Wolfe Jancar 1976, p. 227.

⁹⁷ Au cours de conversations en ligne avec l'auteur, au cours de l'hiver 2021–22.

⁹⁸ Voir en part. son *dīwān* poétique en caractères cyrilliques : *Devon (devoni ishqu ashku khanda)* [*Dīwān* d'amour, de larmes et de rires], Douchanbeh : Pazhuhishgohi farhangi forsī-tojikī, 2006, pp. 562 sq.

⁹⁹ Voir la page Facebook du premier (<https://www.facebook.com/ozarakhsh>), et celle du groupe « Ozarakhsh va Farzona », aux plus de trois mille membres (<https://www.facebook.com/groups/515100491997521>).

la période soviétique, sécularisait le thème de la montagne comme refuge en lui donnant un tour psychologique¹⁰⁰. Même dans ses “ghazals” tardifs des années 2000, le *wazn* (mètre) a disparu et aucun lien ne semble s’esquisser avec la tradition littéraire régionale. Au point que si les historiographes locaux de la haute vallée du Qarategin la célèbrent dans leurs albums souvenirs, c’est comme poétesse nationale d’une patrie (*waṭan*) tadjique indivise¹⁰¹.

Il semble que ce soit au sein des lignées de maîtres naqshbandis mujaddidis de la vallée du Wakhsh, entre autres, qu’il convienne de chercher une postérité proprement dite de l’œuvre de poètes gnostiques tels Shaykh ‘Abd al-Raḥīm Dawlat et Dāmullā Iskandar. Et comme après la mort de ses six fils, Iskandar déplorait l’impossibilité d’une transmission¹⁰², c’est peut-être parmi les familiers de la demeure et de la tombe, devenue *mazār* (sanctuaire), de son voisin de kolkhoze Īshān ‘Azīz Khwāja de Qizil-Qal’a, aux environs de Qurghan-Teppa, qu’il faut lui trouver un continuateur. Or Īshān Żarāb al-Dīn (1958–), mémorialiste de la lignée, s’attache depuis le début de ce siècle à perpétuer la poésie persane gnostique de forme et de mètre classiques de ses prédécesseurs descendus du Qarategin dans la basse vallée du Wakhsh. Écrits directement en cyrillique, ses ghazals et autres *munājāt* (odes) portent la trace de nouvelles mutations, jusque dans leur mélange de fixité formelle et de réinvention du *wazn*.

L’hommage à Sanā’ī, ‘Atṭār et Hilālī s’accompagne chez lui, comme naguère chez Iskandar, de la célébration posthume de maîtres soufis contemporains issus de son double lignage, spirituel et généalogique, et d’encouragements à recourir à l’intercession de ceux qu’ils appelle les « Inspirés » (*ṣāhibdilān*, autre métonymie des membres de la Mujaddidiyya)¹⁰³. L’œuvre d’Īshān Żarāb al-Dīn, publiée à plusieurs centaines d’exemplaires dans un contexte de censure croissante de la littérature “religieuse”, s’est faite plus allusive dans la dénonciation des maux de l’époque que celle d’Iskandar, restée manuscrite de son vivant. Son deuil proclamé de « l’Imam Ḥusayn » (sic) exprime toutefois clairement une mise à distance critique de l’ordre politique contemporain, dans un registre déjà présent chez Iskandar¹⁰⁴.

Interrogeant comme ses prédécesseurs les mœurs de ses contemporains, Żarāb al-Dīn s’attache à dénoncer, en termes classiques, un mode de “corruption” que nombre de *murīd* locaux de la Mujaddidiyya associent au pouvoir né de l’indépendance du Tadjikistan en 1991. Depuis la remise en cause des accords de fin de guerre civile et la reprise de politiques antireligieuses en 2009, modernisation rime ici moins que jamais avec accommodement — même si l’aporie

¹⁰⁰ Comparer par ex. « Qasidai kuhiston » [*Qaṣīda* des hautes terres], pièce datée par l’auteure de 1977, in *Devon*, op.cit., pp. 471–3 (où une montagne générique fait office de refuge moral contre la fatigue psychologique) et « Shajara » [Lignage], ghazal de 2003, ibid. p. 568 (où l’auteure se réclame d’une ascendance culturelle préislamique pan-iranienne).

¹⁰¹ Ex. Malikzod, Anzurat, « Gulrukhsori Safī », in Amirbekov 2015, pp. 257–63 ; et le portrait que faisait d’elle, en pleine guerre civile du Tadjikistan (1992–97), le poète contestataire Bāzār Ṣābir (1938–2018), comme poétesse communiste archi-typique de la fin de la période soviétique : Sobir, Bozor, « Gulrukhsor », *World literature today*, 70/3 (1996), p. 574.

¹⁰² De son fils Jalāl al-Dīn notamment, qu’Iskandar loue à l’égal de ses propres maîtres : *Matn-i musawwada*, f. 24b ; *Duoi subhgoh*, p. 114–5.

¹⁰³ Voir son *mukhammas* en hommage à Īshān Ḥāmid Khwāja (1925–2003), fils aîné et continuateur de l’œuvre d’Īshān ‘Azīz Khwāja à Qizil-Qal’a : Karimī 2013, pp. 120–1 ; traduction et commentaire : <https://red-gold.hypotheses.org/1744> (posté le 3 mai 2022). Voir aussi le ghazal « Remède à la douleur », ibid. pp. 100. Le terme polysémique de *ṣāhibdil* renvoie à la fois aux vertus de piété, de sagesse et de charité.

¹⁰⁴ Ghazal « En deuil de l’Imam Ḥusayn » (*Dar motami Imom Husain*), ibid. p. 96 ; rare critique explicite du régime dans le ghazal « À quoi bon ? » (*Chi sud ?*), p. 77. Sur la figure de Ḥusayn chez Dāmullā Iskandar, voir supra note 58.

opposition/compromis, présente dans le soufisme depuis ses origines, demeure entière¹⁰⁵. Certes le maintien d'un régime du croire y a été rendu possible, aux époques soviétique et actuelle, via un lien avec le passé facilité, dans la vallée du Wakhsh, du fait du balisage par d'innombrables repères du paysage mental de la population, comme ailleurs dans les suds de l'Asie centrale¹⁰⁶. Cependant, c'est peut-être moins le passé proprement dit qui s'avère ici décisif — même s'il « recèle de réelles possibilités et [...] donne l'occasion d'agir et de reconfigurer les expériences soufies du présent¹⁰⁷ » — qu'une tradition littéraire savante maintenue en vie dans les campagnes du sud tadjik.

Une tradition étonnamment mobile malgré une déconcertante fixité d'apparence, qu'ont incarnée et questionnée successivement Shaykh 'Abd al-Raḥīm Īlākī jusqu'à la fin des années 1940, Dāmullā Iskandar Bīdakī dans les décennies 1970–80 et, depuis le tournant des années 2010, Īshān Żarāb al-Dīn Karīmī. Revisitant la tâche du maître mujaddidi, de restauration de la mémoire d'Aspirants oublieux d'eux-mêmes, tout en les exhortant à s'entraider, ils nous suggèrent que si un régime du croire a pu être préservé en Asie centrale soviétique par l'importance d'un balisage mémoriel islamisé, c'est aussi grâce à un héritage spirituel mujaddidi vivant, diffusé plus que jamais bien au-delà de cercles d'initiés.

Références citées

Sources primaires

Amirbekov, Mullojon, éd., 2015, *Farzonagoni Rashtonzamin* [Sages de la terre de Rasht], Douchanbeh : Er-graf

Asozoda, Rajab, Hotam Asozoda, 2015, *Pironi kuhistoni Khatlon* [Les saints du Haut Khatlan], Douchanbeh : Promekspo

Badalipur, Mirzohusain, Shaikh Qamariddin Darvozī, 2000, « Haiot va ejodiioti Shaikhi Abdurrahimi Davlat » [La vie et l'œuvre de Shaykh 'Abd al-Raḥīm Dawlat], in Shaikh Abdurrahim, *Kashf-ul-asror*, Douchanbeh : Humo, pp. 23–27

[Dāmullā Iskandar Bīdakī], s.d., *Matn-i musawwada-i dīwān-i ash'ār-i Dāmullā Iskandar Bīdakī* [Brouillon d'un *dīwān* de Dāmullā Iskandar Bīdakī], manuscrit autographe, coll. part., district de Rasht (alphabet arabe)

1992, *Ghazaliyāt-i Dāmullā Iskandar* [Ghazals de Dāmullā Iskandar], sur une calligraphie de Sayyid Muḥyī al-Dīn Langarī, [Douchanbeh] : Tipografiia ministerstva obrazovaniia (alphabet arabe)

2000 [Dāmullā Iskandar Qarātigīnī], *Rahgudhar-i kū-yi 'irfān : majmū'ayī az ash'ār-i Dāmullā Iskandar Qarātigīnī* [Petit guide des cordillères du haut savoir : un florilège de l'œuvre en vers de Dāmullā Iskandar Qarātigīnī], éd. Shādī Raḥīmzāda, s.l. : s.n. (alphabet arabe)

2005 [Domullo Iskandari Gharmī], *Duoi subhgoḥ : osori manzum* [Oraison de l'aurore : œuvres en vers], éd. Sayyid Ahmad Qalandar, Douchanbeh : Paiomi oshno (alphabet cyrillique)

Gorbanevskaya, Natalya, 1978, « Simplement mes amis », in N. Gorbanevskaya, éd., *Nous, dissidents*, Paris : Recherches, pp. 77–97

Goritcheva, Tatiana, 1978, « Lettre au “Messager orthodoxe” », in N. Gorbanevskaya, éd., *Nous, dissidents*, Paris : Recherches, pp. 77–97

¹⁰⁵ Voir, sur la décennie 2010 au Tadjikistan, les observations de Thibault 2018, pp. 181–2 ; sur le soufisme, la synthèse récente de Papas 2021, en part. pp. 273 sq.

¹⁰⁶ Ex. Schubel 1999 ; Mills & Rahmoni 2015 ; Sartori 2019 ; sur la vallée du Wakhsh, Gatling 2018.

¹⁰⁷ Gatling 2018, p. 172.

- Grigorenko, Piotr, 1978, « Qui sont-ils donc, ces dissidents ? », in N. Gorbanevskaya, éd., *Nous, dissidents*, Paris : Recherches, pp. 77–97
- Gulnazar, 2003, *Adiboni Tojikiston* [Gens de lettres du Tadjikistan], Douchanbeh : Adib
- Habibov, A., 1984, *Ganji pashon* [Le trésor dispersé], Douchanbeh : Irfon
- [Habibzoda, Amirbek], 1995, *Az ganjinai adabii Hisor (Zumrai shuaroī qarnhoi XVII–XIX Histori Shodmon)* [Du trésor littéraire de Hisar (les poètes du XVII^e au XIX^e siècle à Hisar-la-Joyeuse)], Douchanbeh : Ehio
- Karimī, Zarobiddin, 2012, *Rozi dil* [Arcanne du cœur], Douchanbeh : Komron + P
- Khudoidodzoda, Nazar, Abdullohjon Iunusov, Beknazar Ahmadov, éd., 2008, *Boboiunisi Khudoidodzoda : iodnoma va kitobnomai sharhiholī* [Bābāyūnus Khudāyādāzāda : album souvenir et biographie], Douchanbeh : Ejod
- Ma‘mur, Saidalī, 2006, *Shoironi Movarounnahr* [Poètes de Transoxiane], Douchanbeh : Adib
- [Mawlawī Shāhidī Rashtī], 2003, *Gulshani tavid* [La roseraie de l’Unicité], éd. Amirbek Habibzoda, Douchanbeh : Roizanii farjangii Saforati Jumhuri Islomii Eron dar Tojikiston
- Nabotī, Nazarkhoja, Mirzo Olimov, 2008, *Rashtonzamin* [La terre de Rasht], Douchanbeh : Devashtich
- Qalandar, Saidahmad, 2005, « She‘rgunahoi sūfie, ki dar iavmi alast jomi fano nūshidaast (Ba joi peshguftor) » [Une poésie soufie qui, de tout temps, a bu la coupe du non-être (En guise d’avant-propos)], in Domullo Iskandar Gharmī, *Duoi subhgoh : osori manzum* [Oraison de l’aurore : œuvres en vers], Douchanbeh : Paiomi oshno, pp. 2–5
- 2012, « Bozovard az bedorihoi subhgohon va shabzindaroriho » [Relation des éveils auroraux et des nuitées de veille], in Zarobiddin Karimī, *Rozi dil* [Arcanne du cœur], Douchanbeh : Komron + P, pp. 3–7
- [Shaykh ‘Abd al-Raḥīm Dawlat], 2000, *Kashf-ul-asror : gulchini ghazaliot az devoni Shaikh Abdurrahimi Davlat* [Le Dévoilement des secrets : un florilège de ghazals du diwan de Shaykh ‘Abd al-Raḥīm Dawlat], éd. Mirzohusain Badalipur & Shaikh Qamariddin Darvozī, Douchanbeh : Humo

Sources secondaires

- Abdunazarov, Khushbakht, 2003, *Sahifahoe az ta‘rikhi Vakhshonzamin* [Pages d’histoire de la terre du Wakhsh], Douchanbeh : Sharqi ozod
- Abdulhaev, Raqib A., 2009, *Ta‘rikhi muhojirat dar Tojikiston (solhoi 1924–2000)* [Une histoire de la migration au Tadjikistan], Douchanbeh : [Donish]
- 2015, *Voprosy noveishei istorii tadjikskogo naroda* [Questions d’histoire contemporaine du peuple tadjik], Douchanbeh : s.n.
- Alekseeva, Liudmila, 1992, *Istoriia inakomyssliia v SSSR : noveishii period* [Histoire de la dissidence en URSS : la période contemporaine], Vilnius & Moscou : Vest’ (1^{ère} éd. 1984)
- Anūsha, Ḥasan, éd., 2001, *Dānishnāma-i adab-i fārsī* [Encyclopédie de la littérature persane], vol. 1, *Adab-i fārsī dar Āsiyā-yi markazī* [La littérature persane en Asie centrale], Téhéran : Wazārat-i farhang va irshād-i islāmī, Sāzmān-i chāp wa intishārāt
- Asozoda, Khudoinazar, 1999, *Adabiioti tojik dar sadai XX* [La littérature tadjique au XX^e siècle], Douchanbeh : Maorif
- Asrorī, Vohid, 1990, *Zhanrhoi kutohi folklori tojik* [Les genres brefs du folklore tadjik], Douchanbeh : Maorif
- Babadjanov, B., A. Kremer, Iu. Paul’, 2000, *Kratkii katalog sufiiskikh proizvedenii XVIII–XX vv. iz sobraniia Instituta Vostokovedeniia Akademiia nauk Respubliki Uzbekistan im. al-Biruni* [Catalogue abrégé des ouvrages soufis des XVIII^e et XIX^e siècles des collections de l’Institut al-Biruni des études orientales de l’Académie des sciences de la République d’Ouzbékistan], Berlin : Das Arabische Buch
- Bečka, Jíří, 1968, « Tajik literature from the 16th century to the present », in J. Rypka, éd., *History of Iranian literature*, Dordrecht : D. Reidel, pp. 483–606

- Bernardini, Michele, 2003, « Helāli Astarābādi Chaghātā'i, Mawlānā Badr al-Din », in E. Yar-Shater, éd., *Encyclopaedia Iranica* 12/2 (2012), pp. 152–4
- Bigozhin, Ulan, 2022a, « Beket Ata : tribe and territory in West Kazakhstani saint cults », in A. al-Azawi–Martin & S. A. Dudoignon, éd., *Tribalité, confessionnalité et mobilisation dans les sociétés de frontière d'Asie occidentale*, Paris : Éditions de l'EHESS, sous presse
- 2022b, « Muslim sainthood and Kazakh nationhood : literary and other hagiographies of Khorasan Ata », communication à l'atelier du programme 'RedGold' de l'Agence nationale pour la recherche, Paris : Campus Raspail de l'EPHE et de l'EHESS, 11–13 avril
- Braginskii, I. S., 1956, *Ocherki istorii tadjikskoi literatury* [Études d'histoire de la littérature tadjique], Stalinabad [Douchanbeh] : Tadjikgosizdat
- Chiama, Jean, Jean-François Soulet, 1982, *Histoire de la dissidence : oppositions et révoltes en URSS et dans les démocraties populaires, de la mort de Staline à nos jours*, Paris : Seuil
- DeWeese, Devin, 2011, « Survival strategies : reflections on the notion of religious 'survivals' in Soviet ethnographic studies of Muslim religious life in Central Asia », in F. Mühlfried & S. Sokolovskiy, éd., *Exploring the edge of empire : Soviet era anthropology in the Caucasus and Central Asia*, Münster : Lit Verlag (Halle studies in the anthropology of Eurasia, 25), pp. 35–58
- 2018, « Re-envisioning the history of Sufi communities in Central Asia : continuity and adaptation in sources and social frameworks, 16th–20th centuries », in D. DeWeese & J.A. Gross, éd., *Sufism in Central Asia : new perspectives on Sufi traditions, 16th–21st century*, Leyde : Brill, pp. 21–74
- Dudoignon, Stéphane A., 2011, « From revival to mutation : the religious personnel of Islam in Tajikistan, from de-Stalinization to independence (1956–91) », *Central Asian survey* 30/1, pp. 53–80
- 2020, « A surrogate aristocracy ? Sufi *adab*, modernity, rurality and civilisation in ex-Soviet Central Asia », in C. Mayeur-Jaouen, éd., *Adab and modernity : a 'civilising process' ?*, Leyde : Brill (Islamic literatures : texts and studies), pp. 527–51
- 2021a, « Holy Virgin Lands ? Demographic engineering, heritage management and the sanctification of territories in ex-Soviet Central Asia, since WWII », in E. Tasar, A. J. Frank, J. Eden, éd., *From the khan's oven : studies in the history of Central Asian religions in honor of Devin DeWeese*, Bloomington, IN : Indiana University Press, pp. 358–408
- 2021b, « Fragments de gnose musulmane soviétique : quelques ghazals du *dīwān* de Shaykh 'Abd al-Rahīm Dawlat Īlākī (1881–1947) », *Journal of Sufi studies*, 10/2, pp. 197–214
- Eden, Jeff, 2016, « A Soviet jihad against Hitler : Ishan Babakhan calls Central Asian Muslims to war », *Journal of the economic history of the Orient*, 59, pp. 237–64
- Fathulloev, Salohiddin, Faizalī Murodov, 2007, *Folklori Kūlob* [Traditions orales de Kulab], Douchanbeh : Devashtich
- Feuillebois-Pierunek, Ève, *De l'ascèse au libertinage : les champs de la poésie mystique persane — Sanā'ī (1087 ?–1130 ?) et 'Aṭṭār (ca. 1145–ca. 1221)*, Paris : Éditions du Cerf, 2021
- Frank, Allen J., 2007, *Popular Islamic literature in Kazakhstan : an annotated bibliography*, Hyattsville, MD : Dunwoody Press
- Gatling, Benjamin, 2015, « Abdulhaī Mujakharfī and the contemporary reception of pre-Soviet Tajik poetry », in M. De Chiara & E. Grassi, éd., *Iranian languages and literatures of Central Asia : from the eighteenth century to the present*, Paris : Association pour l'avancement des études iraniennes, pp. 207–31
- 2018, *Expression of Sufi culture in Tajikistan*, Madison, WI : The University of Wisconsin Press
- Hādīzāda, Rasūl, 'Alī-Muḥammadī Khurāsānī, 2009, *Tārīkh-i adabiyāt-i fārsī-i darī tājīkī* [Histoire de la littérature persane darie tadjique], Kaboul : Maywand
- Hitchins, K., 2018, « Tajik literature » in J. R. Perry, éd., *A history of Persian literature, 9 : Persian literature from outside Iran (the Indian subcontinent, Anatolia, Central Asia, and in Judeo-Persian)*, Londres : I. B. Tauris, pp. 278–302
- Hotam, Muhtaram, 2005, « Sukhane chand az rūzgor va osori Mavlono Jomii Sonī », [Quelques mots sur la vie et l'œuvre de Mawlānā Jāmī Thānī], in Mavlono Jomii Sonī, *Osori muntakhab* [Œuvres choisies],

- éd. Saidrahmon Sulaimonī, éd., Douchanbeh : Ibrohimbek, pp. 23–38
- Ismailov, Sh., 1977, *Ustanovlenie u ukreplenie sovetsoi vlasti v Karategine i Darvaze* [L'établissement et le renforcement du pouvoir soviétique dans le Qarategin et le Darwaz], Douchanbeh : Irfon
- Karmysheva, B. Kh., 2009, *Karateginskiie kirgizy* [Les Qirghiz du Qarategin], éd. S. S. Gubaeva, Moscou : Nauka
- Khalid, Adeeb, 2015, *Making Uzbekistan : nation, empire and revolution in the early USSR*, Ithaca, NY & Londres : Cornell University Press
- Kisliakov, N. A., A. K. Pisarchik, dir., 1966, *Tadzhiki Karategina i Darvaza* [Les Tadjiks du Qarategin et du Darwaz], Douchanbeh : Donish
- Kurbanova, Sh. I., 1993, *Pereselenie : kak eto bylo* [Le déplacement de population : comment ça s'est passé], Douchanbeh : Irfon
- Martin, Barbara, 2019, *Dissident histories in the Soviet Union : from de-Stalinization to Perestroika*, Londres : Bloomsbury Academic
- Mayeur-Jaouen, Catherine, 2021, « Introduction », in C. Mayeur-Jaouen, éd., *Adab and modernity : a "civilising process" ? (Sixteenth–twenty-first century)*, Leyde : Brill, pp. 1–45
- Mayeur-Jaouen, Catherine, Luca Patrizi, 2017, « Introduction », in F. Chiabotti et al., éd., *Ethics and spirituality in Islam : Sufi adab*, Leyde : Brill, pp. 1–44
- Mills, Margaret, Ravshan Rahmoni, 2015, 'Gashtak: Oral/Literary Intertextuality, Performance and Identity in Contemporary Tajikistan', in J. Rubanovich, ed., *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, Leiden: Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 19), pp. 316–41
- Mirzoev, A. M., M. I. Zand, éd., 1970, *Katalog vostochnykh rukopisei Akademii nauk Tadzhikskoi SSR* [Catalogue des manuscrits orientaux de l'Académie des sciences de la RSS Tadjique], 4, Douchanbeh : Donish
- Monteil, Vincent, 1954, *Supplément à l'essai sur l'islam en URSS*, Paris : Geuthner
- Muhammadiusuf, Nazrullo, 2018, *Guzore ba ruzgor va osori Shaikh Abdulhaii Mujakharfi* [Vie et œuvre de Shaykh 'Abd al-Ḥayy Muhakharfi : un aperçu], Douchanbeh : Donish
- Olimov, Karomatullo, 2014, *Olami irfon (osori muntakhab) / Mir sufizma (izbrannye proizvedeniia)* [L'univers de la gnose (œuvres choisies)], Douchanbeh : Donish
- Papas, Alexandre, 2018, « Hagiography, Persian and Turkish », in K. Fleet, et al., éd., *Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd., en ligne
- 2021, « Sufism and worldly powers », in A. Papas, éd., *Handbook of Sufi studies*, 1 : *Sufi institutions*, Leyde : Brill (HdO), pp. 255–91
- Peyrouse, Sébastien, 2003, *Croyants et mouvements chrétiens en Asie centrale de 1945 à nos jours*, Paris : Maisonneuve & Larose
- Pianciola, Niccolò, Paolo Sartori, 2007, « Waqf in Turkestan : the colonial legacy and the fate of an Islamic institution in early Soviet Central Asia, 1917–1924 », *Central Asian survey* 26/4, pp. 475–98
- Rabiev, Jalil, 1998, « "Naqshi Mullo" » [La chanson du mollah], in R. Ahmad & R. Rahmonī, éd., *Mas'alahoi folklori kishvarhoi forsizabon* [Questions de folklore des pays de langue persane], vol. 1, Douchanbeh : Roizanii farhangii Jumhurii islomii Eron dar Tojikiston, pp. 131–6
- Rahīnzāda, Shādī, 2000, « Zindagīnāma-i sarāyanda » [Vie du poète], in Sh. Rahīnzāda, éd., *Rahgudhar-i kū-yi 'irfān : majmū'ayī az ash'ār-i Dāmullā Iskandar Qarātigīnī* [Petit guide des cordillères du haut savoir : un florilège de l'œuvre en vers de Dāmullā Iskandar Qarātigīnī], s.l. : s.n., pp. 5–6
- Rahmoni, R., 2010, « The popular literature of the Tajiks », in Ph. H. Kreyenbroek & U. Marzolph, éd., *A history of Persian literature*, 18 : *Oral literature of Iranian languages (Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian & Tajik)*, Londres : I. B. Tauris, pp. 278–302
- Rajabī, Rahmon, 2001, *Namunae chand az folklori Tojikoni Shahrissabzu Kitob* [Quelques exemples d'orature des Tadjiks de Shahrissabz et de Kitob], Douchanbeh : Pazhūhishkadai mardumshinosi
- Ro'i, Yaacov, 2000, *Islam in the Soviet Union : from the Second World War to Gorbachev*, Londres : C. Hurst &

Co.

Rzehak, Lutz, 2001, *Vom Persischen zum Tadschikischen : sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900-1956)*, Wiesbaden : Reichert

Sartori, Paolo, 2019, « Of saints, shrines and tractors : untangling the meaning of Islam in Soviet Central Asia », *Journal of Islamic studies* 30/3, pp. 367–405

Schubel, Vernon, 1999, 'Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbandi Tradition in Contemporary Uzbekistan', in E. Özdalga, ed., *Naqshbandis in Western and Central Asia*, Istanbul: Swedish Research Institute, pp. 73–88

Shi'rdüst, 'Alī-Aşgar, 2011, *Tārīkh-i adabiyāt-i nuwān-i Tājīkistān* [Histoire de la littérature contemporaine du Tadjikistan], Téhéran : Intishārāt-i 'ilmī wa farhangī

Tasar, Eren, 2012, « Soviet policies toward Islam : domestic and international considerations », in Ph. E. Muehlenbeck, éd., *Religion and the Cold War : a global perspective*, Nashville, TN : Vanderbilt University Press, pp. 158–81

2017, *Soviet and Muslim : the institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*, Oxford : Oxford University Press

2018, « Sufism on the Soviet stage : holy people and places in Central Asia's socio-political landscape after World War II », in D. DeWeese & J.A. Gross, éd., *Sufism in Central Asia : new perspectives on Sufi traditions, 16th–21st century*, Leyde : Brill, pp. 256–83

Thibault, Héléne, 2018, *Transforming Tajikistan : state-building and Islam in post-Soviet Central Asia*, Londres : I. B. Tauris

Wolfe Jancar, Barbara, 1976, « Religious dissent in the Soviet Union », in R. L. Tókéš, ed., *Dissent in the USSR : politics, ideology & people*, Baltimore & Londres : The John Hopkins University Press, pp. 191–232

Woll, Josephine, avec Vladimir G. Treml, 1983, *Soviet dissident literatures : a critical guide*, Boston, MA : G. K. Hall

Zarcone, Thierry, 2006, « Bridging the gap between pre-Soviet and post-Soviet Sufism in the Ferghana Valley (Uzbekistan) : the Naqshbandī Order between tradition and innovation », in M. Kisaichi, éd., *Popular movements and democratization in the Islamic World*, Londres & New York : Routledge, pp. 43–56

2011, « Pilgrimage to the second Mekkas and Ka'bas of Central Asia », in A. Papas, Th. Welsford, Th. Zarcone, éd., *Central Asian pilgrims : hajj routes and pious visits between Central Asia and the Hijaz*, Berlin : Klaus Schwarz, pp. 251–77