

## Soufis d'Asie centrale au Tibet aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles

Thierry Zarcone

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/456>  
ISSN : 2075-5325

### Éditeur

Éditions De Bocard

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1996  
Pagination : 325-344  
ISBN : 2-85744-870-8  
ISSN : 1270-9247

### Référence électronique

Thierry Zarcone, « Soufis d'Asie centrale au Tibet aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 1/2 | 1996, mis en ligne le 01 février 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/456>

---

## Soufis d'Asie centrale au Tibet aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles\*

*Thierry Zarcone*

Les historiens admettent, en règle générale, que l'islam a été introduit au Tibet depuis l'Inde, à travers le Cachemire et le « petit Tibet » (ou Ladakh) et le Népal. L'une des explications est l'existence, dans l'Himalaya, de routes commerciales qui ont lié Lhassa et les villes indiennes pendant des siècles. Le soufisme accompagne souvent l'islam, tout particulièrement en Inde et en Asie centrale, et il n'est pas surprenant de le retrouver là où l'islam a été introduit. Plus encore, c'est souvent à travers le soufisme que l'islam a été introduit dans des régions non musulmanes. C'est le cas, entre autres, au Turkestan oriental au X<sup>e</sup> siècle ou au Cachemire au XIV<sup>e</sup> siècle, et même au Tibet, d'après certaines légendes, au XVII<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne le Tibet, deux études précieuses de Marc Gaborieau<sup>1</sup> nous apprennent quel est le rôle joué par des soufis d'origine indienne à Lhassa ainsi que leurs relations avec le Dalaï-Lama au moment de la constitution de la première communauté musulmane de cette ville, au XVII<sup>e</sup> siècle. Comme nous allons le montrer, c'est aussi au XVII<sup>e</sup> siècle que le soufisme centre-asiatique a été attiré par la capitale du toit du monde, et même dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Autre détail qui mérite d'être mentionné en passant, ce serait la venue au Tibet, avant le XVII<sup>e</sup> siècle, d'un derviche originaire de l'Iran safavide<sup>2</sup>.

La question de l'introduction du soufisme au Tibet depuis l'Asie centrale n'a pas jusqu'ici attiré l'attention des spécialistes, si l'on excepte le cas des soufis originaires d'Asie centrale résidant au Cachemire sur lesquels nous possédons plusieurs travaux. L'un des plus connus est Sharaf al-Dîn (XIV<sup>e</sup> siècle), un derviche de l'ordre *suhrawardî* à qui est attribuée la conversion à l'islam de Rinchana, fils d'un chef *ladakhi*, et d'un grand nombre de bouddhistes. À ce sujet, un spécialiste de l'histoire de l'islam au Cachemire, Muhammad Ishaq Khan, nous dit que « la tradition *ladakhi*, telle qu'elle a été préservée dans les chants de Bodro Masjid, décrit le soufi [Sharaf al-Dîn] comme un ami du prince bouddhiste [Rinchana] » et que « des marchands venus du Ladakh jusqu'au *khânaqâ* [monastère soufi] de Sharaf al-Dîn auraient conservé le souvenir de l'amitié ayant existé entre ces deux remarquables figures du Turkestan et du Ladakh<sup>3</sup> ». On peut citer aussi Khwâja Khâwan Mahmûd, un *naqshbandî* ayant étudié à Boukhara, qui se rendit au Cachemire, en 1606-1607, et envoya deux de ses disciples au « Tibet » pour qu'ils y propagent les doctrines de l'ordre auquel il appartenait<sup>4</sup>. Notons enfin qu'un autre derviche, originaire d'Inde celui-ci, après avoir longtemps voyagé en Anatolie (Rûm), au Moyen-Orient et en Asie centrale, au XVIII<sup>e</sup> siècle, se serait rendu en Chine (*Chîn*) et au Tibet (*Tibbat*). Mais on ne dispose pas dans son cas de détails supplémentaires, et on peut se demander quelles sont les zones géographiques exactes que recouvrent ici les termes de *Chîn* et *Tibbat*<sup>5</sup>.

Le cas de l'ordre mystique des *naqshhandî* est tout à fait intéressant pour notre sujet dans la mesure où ce dernier est bien implanté et influent dans toute l'Asie centrale depuis au moins le XVI<sup>e</sup> siècle. C'est à cette époque, en effet, que cet ordre soufi, sous la direction de Shaykh 'Ubaydullâh Ahrar (1404-1490), s'est propagé depuis Boukhara et Samarcande dans tout le reste du monde musulman. Ainsi que nous le verrons, les membres de la *naqshbandiyya* – confrérie introduite en Kashgharie (Turkestan oriental), dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, par les fils de Khwâjâ Ahmad Kâsânî (mort en 1571), connu sous le nom de Makhdûm-i A'zam – ont eu de nombreux disciples parmi les musulmans chinois et ont été en contact avec le Tibet. Nous savons grâce à Marc Gaborieau que Bahâ' al-Dîn Naqshband (718-791/1318-1389), l'éponyme de l'ordre, était encore vénéré par les musulmans de Lhassa au XX<sup>e</sup> siècle, vénération qui pourrait avoir au moins deux explications<sup>6</sup>. Soit le culte de ce saint a été introduit au Tibet, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, par

les envoyés de Khwâja Khâwan Mahmûd, soit il faut l'attribuer à un célèbre *naqshbandî* de Kashghar – auquel la principale partie de cette étude est consacrée – qui se serait rendu, soixante-dix ans plus tard, au nord-est du Tibet et à Lhassa.

## Une « guerre sainte » contre le Tibet dirigée par un souverain *naqshbandî* au XVI<sup>e</sup> siècle

Avant que le cinquième Dalai-Lama n'autorise, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'installation de la communauté musulmane actuelle de Lhassa, on sait qu'il y eut une tentative par un *khân* shaybanide de Kashghar de conquérir et d'islamiser le Tibet, tentative dans laquelle un important soufi de l'ordre *naqshbandî* était impliqué. Le souverain était Sa'îd Khân, un des derniers monarques de la dynastie shaybanide que l'on sait intimement lié aux ordres mystiques et à la *naqshbandiyya* en particulier. D'après Mîrzâ Muhammad Haydar, l'auteur du *Târîkh-i Rashîdî*, chronique de l'Asie centrale pour les années 1347-1542, Sa'îd Khân « avait pris la décision de faire une guerre sainte contre le Tibet<sup>7</sup> ». Cela résultait de son ardeur enthousiaste pour la conversion des infidèles, programme lié à la voie mystique qu'un *shaykh naqshbandî* lui avait enseignée. Ce soufi se nommait Khwâja Khâwand Mahmûd Shihâb al-Dîn (ou Hazrat-i Makhdûm-i Nûrâ) ; c'était un disciple du célèbre 'Ubaydullâh Ahrar que nous avons évoqué plus haut. L'intérêt de Sa'îd Khân pour le soufisme semble sincère car Mîrzâ Muhammad Haydar dépeint le souverain « profondément occupé à étudier et à apprendre sous la direction de Hazrat-i Makhdûm-i Nûrâ ». Il aurait même, jusqu'à la fin de sa vie, respecté les principes du soufisme. Toujours d'après le *Târîkh-i Rashîdî*, « à l'âge de 37 ans, il renonça à tous les plaisirs interdits et se mit sous la direction de Khwâja Mahmûdî Shihâb al-Dîn<sup>8</sup> ». Après le départ de son maître spirituel vers l'Inde, où il s'en allait rendre visite aux successeurs de l'empereur Bâbur, un ami des soufis, Sa'îd décida d'envahir le Tibet. Il agissait en fait comme un soufi, mais comme un soufi de l'ordre très orthodoxe des *naqshbandî*, plutôt que comme un conquérant, ainsi que ce passage du *Târîkh-i Rashîdî* le montre clairement :

« Le *khân* avait toujours été animé par le désir de faire une guerre sainte dans la voie de Dieu, surtout maintenant depuis qu'il avait adopté la sainte voie des *khwâja*. Il était toujours prêt à se dévouer à la cause de la foi et estimait que la guerre sainte était l'un des chemins

les plus sûrs vers la délivrance et l'union à Dieu. Ainsi animé par ces pieux sentiments, il entreprit d'envahir le Tibet à la fin de l'année 938 (1531-1532)<sup>9</sup>. »

Mîrzâ Muhammad Haydar, au service de Sa'îd Khân, a joué un rôle notable dans la conversion du souverain au soufisme. On lit qu'il « encourage le *khân* à prendre Makhdûm-i Nûrâ pour guide<sup>10</sup> ». La vénération de Mîrzâ Muhammad Haydar pour le *shaykh* rejoignait celle de Sa'îd Khân, mais on ne sait pas si le premier fut reçu dans l'ordre par le *khwâjâ*. Cependant après que le *khân* se fut retiré de la « guerre sainte », Mîrzâ Muhammad Haydar s'engagea avec autant d'enthousiasme, en 1533, à la conquête du Tibet dans le but de détruire ce qu'il appelait « le temple des idoles de Ursang [Lhassa]<sup>11</sup> ». Mais il échoua dans son entreprise à cause des difficultés rencontrées au cours du voyage<sup>12</sup>. La région la plus éloignée qu'il atteignit en pays tibétain semble celle des grands lacs Mansarowar<sup>13</sup>. Toutefois, il est dit que l'armée shaybanide soumit les nombreux Tibétains des régions de Nubra et de Balti au Cachemire<sup>14</sup>.

Cette tentative de conversion des Tibétains à l'islam par la force s'inscrit tout à fait dans le cadre de la politique *naqshbandî* qui avait démarré avec 'Ubaydullâh Ahrar et se poursuivit à travers les fils et les disciples de ce dernier en Asie centrale, tout comme en Inde et dans l'Empire ottoman. Le soufisme ne doit pas être vu ici uniquement comme un courant religieux ou une mystique mais aussi comme une idéologie politique. Le principal but des *shaykh naqshbandî* était en fait d'établir la suprématie de la loi islamique (*shari'a*) à laquelle leur soufisme était intimement lié. Toutefois, on peut noter que, au nombre des pratiques ascétiques en usage chez les membres de cette confrérie, plusieurs exercices ressemblaient à ceux du Yoga indien. C'est le cas, par exemple, des invocations répétitives et silencieuses des noms de Dieu (*dhikr-i khafî*) qui s'apparentent au *japa* du Yoga et de la contemplation des points subtils du corps humain (*latâ'if*), un exercice qui rappelle la méditation sur les *chakra* du Kundalini-Yoga ou des exercices de contrôle du phénomène de la mort qui ont beaucoup en commun avec le bouddhisme tibétain<sup>15</sup>.

## Le prêche de Afâq Khwâja sur la frontière sino-tibétaine au XVII<sup>e</sup> siècle

L'œuvre missionnaire du *naqshbandî* Afâq Khwâja de Kashghar, sur les confins sino-tibétains, se situe après l'invasion mandchoue de la

Chine, en 1644, et la constitution de l'Empire mandchou des Ch'ing. À cette époque, la souveraineté timouride et mongole sur l'Asie centrale avait disparu, laissant à sa place de nombreux petits États, mais le principal événement historique était l'émergence de l'Empire oyrat (ou kalmouk) en Dzoungarie. Cependant, au Turkestan oriental, le pouvoir, encore mongol (*mughuliyya*), se trouvait entre les mains de monarques soufis – des *naqshbandî-*, appelés *khwâja*. Tous les *khwâja* étaient des descendants du célèbre Makhdûm-i A'zam de Samarcande, l'une des plus importantes figures de la *naqshbandiyya*<sup>16</sup>. Son fils, Ishâq Vâlî donna son nom à la branche de la *naqshbandiyya* – *ishaqiyya* – qui devait alors s'imposer au Turkestan oriental. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, un conflit de succession divisa les descendants de Makhdûm-i A'zam et entraîna l'émergence de deux factions rivales : le parti des *aktâghlik* (montagne blanche) et celui des *karatâghlik* (montagne noire), centrés respectivement dans les villes de Kashghar et Yarkand. Afâq Khwâja, chef du parti des *aktâghlik*, l'un des plus prestigieux descendants de Makhdûm-i A'zam, dont la voie soufie fut parfois nommée *afâqiyya*, fut dans l'obligation de fuir Kashghar en raison de la victoire de Ismâ'îl Khân, souverain mongol de Yarkand et chef du parti des *karatâghlik*. Après quelques années de voyage en Asie centrale, en Chine et au Tibet, Afâq Khwâja revint en Kashgharie et réussit à éliminer les *ishaqiyya* avec l'aide de Galdan-Boshoktu Khân (1671-1697), le chef des bouddhistes kalmouks (oyrat). Il devint, en 1678, le souverain de la Kashgharie qui fut cependant *de facto* intégrée à l'Empire oyrat<sup>17</sup>. Les sources hagiographiques nous disent que « parmi le peuple de Kashghar, [Afâq Khwâja] était considéré comme un prophète, le second juste après Muhammad, et qu'il était reconnu l'égal de Hazrat Isa [Jésus-Christ] eu égard à ses pouvoirs miraculeux de guérison des maladies et de résurrection des morts<sup>18</sup> ». Comme tout *naqshbandî*, Afâq Khwâja mettait l'accent sur la loi religieuse (*shar'iat*), ce qui en fit un adversaire du soufisme hétérodoxe auquel appartenaient le courant anticonformiste des *qalandar* ou les partisans de l'école de Mansûr al-Hallâj, bien représentée en Asie centrale. Sa persécution de Mashrab, un poète et *qalandar* d'Andijan, est bien connue, en particulier à travers la poésie que nous a laissée ce dernier<sup>19</sup>. Il importe maintenant de définir dans le détail quel a pu être le rôle joué par Afâq Khwâja dans la province chinoise du Gansu et sur la frontière sino-tibétaine, ainsi qu'à Lhassa où il aurait sollicité l'aide du Dalai-Lama contre ses ennemis.

Afâq Khwâja, de son vrai nom Hidâyat Allâh<sup>20</sup>, est l'arrière-petit-fils de Makhdûm-i A'zam. Il est né à Qomul en 1626 et a fait ses études, entre 1640 et 1670, dans des *madrassa*, à Kashghar, Seriqqol et Yarkand. Il a ensuite longtemps voyagé dans toute la Transoxiane et le Turkestan oriental, visitant les villes de Turfan, Qarashahr, Kucha, Aqsu, Ush Turfan, Boukhara, Samarcande, Enjan, Ferghana, Namangan, Kokand, Kashghar, Yarkand, Khotan Qagharlik, Yangishahr, Sarikul, Ili, etc., villes dans lesquelles il aurait prêché les principes de la « voie soufie *ish-qiyya* » (*ishqiyya suluki*) – en fait la *naqshbandiyya* de Makhdûm-i A'zam. Afâq Khwâja propagea aussi une des plus importantes pratiques des soufis du Turkestan, le « culte des tombes », *mazarlarini tawab qilishini*, expression qui signifie littéralement « accomplir un tour autour de la sainte tombe », formule sous laquelle on résume souvent, en Asie centrale, toute forme de dévotion auprès des tombeaux de saints<sup>21</sup>. D'après le *Tazkara-i Hidâyat*, une biographie hagiographique et historique du *khwâja*, composée par Mir Khâl al-Dîn Kâtib ibn-i Mawlânâ Qâdî Shâh Kûchak al-Yârkindî<sup>22</sup>, de nombreux musulmans seraient devenus ses disciples (*murîd-yârân*). Plus encore, il aurait fait bâtir des hospices de soufis (*khânaqâ*)<sup>23</sup> à certains endroits.

En 1671-1672, Afâq Khwâja prêcha au nord-ouest de la Chine et au nord-est du Tibet où son propre père se serait autrefois déjà rendu dans des buts similaires. Les sources musulmanes et chinoises signalent que Afâq Khwâja visita les villes de Xining, Lintao et Hezhou (aujourd'hui Linxia), et qu'il prêcha parmi les Hui, les Salars et les Tibétains du Nord<sup>24</sup>. On lui attribue, sous son vrai nom de Hidâyat Allâh, ainsi qu'il est connu dans les sources chinoises (« *Hsi-ta-yeh-t'ung-la-hei* »)<sup>25</sup>, l'introduction de la *naqshbandiyya* parmi les populations Hui de la Chine du Nord-Ouest. À Xining, Afâq Khwâja constitua une école coranique qui devint célèbre et lui gagna de nombreux disciples. L'un d'entre eux était Ma T'ai Pa-pa, le père de Ma Lai-ch'ih (1673-1753) qui établit la branche *khufiyya* de la *naqshbandiyya* au nord-ouest de la Chine<sup>26</sup>. Mais Afâq Khwâja a également gagné le respect des membres chinois d'un autre ordre soufi, la *qâdiriyya*, car ces derniers voyaient en lui l'un des deux maîtres spirituels du fondateur de la *qâdiriyya* chinoise<sup>27</sup>.

Un historien de l'islam chinois, Dru C. Gladney, a écrit dans son ouvrage *Chinese Muslims*, que Afâq Khwâja avait prêché parmi les Tibétains de la partie nord-ouest du Tibet mais il n'indique pas quelles

sont ses sources. Les villes du nord-ouest de la Chine que le *khwâja* a visitées sont Xining (dans le Qinghai), Hezhou (ancien nom de Linxia, la Mecque chinoise), dans le Gansu, et Xunhua sur la frontière Gansu-Qinghai, où vivent les Turcs salars parmi une population à dominante tibétaine et bouddhiste. Le Gansu est un corridor naturel qui relie la Chine au Turkestan oriental et à l'Asie centrale. C'est un lieu de passage où la route de la soie se faufile entre le plateau tibétain, à l'ouest, et la prairie mongole, au nord. À cette particularité physique, il faut ajouter que le Gansu n'est pas la seule patrie des Chinois et des Tibétains mais aussi celle d'autres peuples comme les Turcs Salars et les Dongxiang, des Mongols musulmans, autant de populations qui ont gardé le souvenir du passage de Afâq Khwâja.

La ville des Xining où le *khwâja* a ouvert son « école » se trouve à proximité de la région tibétaine de Nga-mdo, située au sud de la rivière Xinin. À l'est, sur la frontière du Gansu et du Qinghai, vivent les Turcs Salars. La lamasserie de Lha-brang, un des six grands monastères de la branche gelugpa du bouddhisme tibétain, a été construite là, en 1709, par le premier Bouddha vivant. Aujourd'hui, la lamasserie de Lha-brang est le centre de la région autonome tibétaine de Gannan. D'après les sources, les Salars de Xunhua ont très bien accueilli Afâq Khwâja ou Hidâyat Allâh et seraient devenus membres de la *naqshbandiyya-khufiyya*. Afâq Khwâja aurait ensuite construit un *khânaqâ* (monastère soufi) dans une ville nommée Sala (aujourd'hui la ville de Kuna, d'après Nizamüddin Hüsâyin)<sup>28</sup>.

Nonobstant le fait que les Salars se sont toujours mêlés, par le mariage, aux Tibétains, aux Han et aux Hui, ils ont maintenu leurs traditions jusqu'à notre époque. Grâce à la mission d'Ollone qui a exploré cette région au début du siècle, nous savons que quelques musulmans chinois avaient épousé des femmes tibétaines qui n'en avaient pas pour autant abandonné leur religion – le bouddhisme tibétain –, et que leurs enfants étaient soit musulmans soit bouddhistes. Dans une de ces familles, l'un des enfants serait devenu musulman et l'autre lama. Entre le monastère de Lha-brang et la ville de Hezhou (Linxia), il y aurait également des musulmans vivant dans les villes de population en majorité tibétaine et chinoise<sup>29</sup>. Il est probable que des Tibétains de cette région ont pu adhérer, à travers l'islam, à la *naqshbandiyya-khufiyya* que Afâq Khwâja et son disciple Ma T'ai Pa-pa, ainsi que le fils de ce dernier, Ma Lai-ch'ih, avaient introduite dans cette région, à la fin du XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>30</sup>. Il n'existe hélas



pas d'autres sources, que nous connaissions du moins, sur cette possible influence du soufisme centre-asiatique sur le Tibet du nord-est, directement ou par l'intermédiaire de *shaykh* chinois. Les sources chinoises et tibétaines recèleraient-elles d'autres informations à ce sujet ?

Il est intéressant de noter, ainsi que le signale Nizamüddin Hüsäyin, que Afâq Khwâja est toujours vénéré, de nos jours, par les musulmans du Gansu, du Qinghai tout comme dans la ville de Linxia où il est appelé « Pôle des pôles, Saint de Dieu » (*Qutb al-Aqtab, Walî Allâh*). Quelques Hui, adeptes (*murîd*) de sa voie mystique, laquelle est connue sous le nom de « *Mufîi Sulukî* » (la Voie mystique de Mufî) <sup>31</sup>, appellent Afâq Khwâja « Hazrat Hidâyat Allâh Khwâja Ma'sûl » (Hidâyat Allâh, le *khwâja* responsable) <sup>32</sup>. Ainsi qu'on peut le constater dans la liste des « ordres islamiques Hui en Chine », établie par Dru Gladney, il existe bien une confrérie dite « *Mufuti* ». Gladney précise qu'elle serait originaire d'Asie centrale et qu'elle aurait été fondée en 1683. On la trouvait, à ses débuts, dans le Gansu, à Linxia et Tangle <sup>33</sup>. Il y aurait sans doute beaucoup à retirer de l'étude plus détaillée de cet ordre en Chine du nord-ouest et au Tibet. Enfin, pour conclure, Afâq Khwâja est connu aussi chez les Mongols Tanghutu du Gansu sous les noms de Abakh Khuja, Turlugh Abakh et Qun Abakh <sup>34</sup>.

## Le voyage de Afâq Khwâja à Lhassa et sa rencontre avec le Dalai-Lama

D'après l'une des principales sources sur l'histoire de la dynastie des *khwâja naqshbandî* du Turkestan oriental, la *Tazkara-i Khwâjagân* (ou *Tazkara-i 'Azîzân*) de Muhammad Sadiq Kashgharî, nous savons que, après ses voyages en Asie centrale et en Chine, Afâq Khwâja revint à Kashghar où il fut reçu avec vénération par le peuple. Cependant, les ennemis de Afâq, ainsi que l'écrit Bellew qui cite le *Hidâyat-nâma*, ont fait courir le bruit que le saint était « un hypocrite et un coquin qui, vêtu à la manière des derviches, s'emparait des biens du peuple pour entretenir ses jeunes esclaves à couronnes d'or et pour couvrir ses concubines de soie et de brocart <sup>35</sup> ». En 1767, le souverain chaghatay Ismâ'il Khân expulsa Afâq Khwâja de Kashghar et plaça son propre fils à sa place pour administrer le pays. Afâq se serait alors rendu au Cachemire, puis au Tibet <sup>36</sup>. La *Tazkara-i Khwâjagân* nous donne quelques détails sur cet épisode de la vie du *khwâja* où il aurait rencontré

le chef de l'église lamaïste, mais il existe plusieurs versions de ce manuscrit dans lesquelles l'histoire du voyage de Afâq Khwâja à Lhassa est rapportée avec de légères différences<sup>37</sup>.

Il faut admettre que le *khwâja* ne s'est sans doute pas rendu au Cachemire par la route de Yarkand, ville qui se trouvait sur la route traditionnelle qui menait aux Indes, mais était aux mains de ses ennemis. Ainsi que Hartmann le suggère, il a certainement pénétré au Cachemire depuis l'ouest, par Tashkurgan ou Gilgit, puis, à travers le Baltistan, il a pu passer par la cité himalayenne de Leh, au Ladakh, province située sur la route directe pour Lhassa<sup>38</sup>. Le Ladakh, connu aussi sous le nom de « Petit Tibet », a peut-être été considéré par l'auteur de la *Tazkara-i Khwâjagân* comme faisant partie du Cachemire. Le texte indique ensuite qu'après avoir traversé le Cachemire, Afâq Khwâja est entré en « Chine » et a atteint un lieu appelé Lhassa (« Jû » dans le manuscrit)<sup>39</sup>. Shaw signale que le mot « Chîn » est fréquemment utilisé au Turkestan pour caractériser le Tibet, comme dans les régions de montagnes qui se trouvent au nord du Pendjab, mais il ajoute qu'il n'a jamais vu de terme comme « Jû » ou « Chû » pour caractériser le Tibet. Toutefois, Shaw reconnaît que le mot « Jû » pourrait correspondre à « Ju-wo » qui est le nom du principal temple bouddhiste de Lhassa<sup>40</sup>. Son hypothèse me semble juste puisque, d'après L. Austine Waddel, un officier britannique du siècle dernier qui vécut au Tibet, le grand temple lamaïste de Lhassa qui se trouve au centre de la ville et que l'on appelle « Maison de Dieu » (Jo-wo K'an), a donné son nom à la ville<sup>41</sup>.

Il existe deux versions différentes du passage qui rapporte les activités de Afâq Khwâja à Lhassa ou, au moins, ses premiers contacts avec les Tibétains. D'après la version utilisée par Hartman, une fois à Lhassa, le *khwâja* serait allé frapper à la porte du « temple des idoles » de « Mullâ Mânî » et y aurait rencontré un lama qui lui demanda qui il était. Il n'est pas difficile de reconnaître dans « Mullâ Mânî » Shakya Muni, autre nom de Siddharta Gautama, le fondateur du bouddhisme<sup>42</sup>. À ce sujet, Mîrzâ Muhammad Haydar écrit dans le *Târikh-i Rashidî* :

« Ainsi sont les disciples de la religion de Shaka Muni. Tout le Khitai [la Chine<sup>43</sup>] partage cette foi et on l'appelle la religion de "Shakia Muni"; alors que, au Tibet, elle est appelée "Shaka Tu Ba" et Shaka Muni. Dans les textes d'histoire, on l'écrit Shaka Muni<sup>44</sup>. »

Plus intéressant encore est le fait que le grand temple lamaïste de Lhassa est célèbre parce qu'il possède un gigantesque portrait doré et

richement décoré du Bouddha Sākya Mūnī. Ce portrait nommé « le Joyau de Majesté » a été donné par un empereur chinois à sa fille à l'occasion de son mariage avec un roi du Tibet<sup>45</sup>. Il n'y a pas de doute que cette image du Bouddha, à Lhassa, a pu représenter, pour les musulmans, le sommet de l'idolâtrie.

La deuxième version de cette rencontre de Afāq Khwāja avec le chef de l'église tibétaine nous fournit des détails au sujet de la discussion qui aurait eu lieu entre les deux hommes. Une fois à Lhassa, le *khwāja* apprit que le prêtre des Tibétains (littéralement le *shaykh-brahman* des Infidèles<sup>46</sup>) avait réalisé des miracles<sup>47</sup>. Alors Afāq Khwāja réalisa lui aussi des miracles et impressionna fortement le peuple de Lhassa<sup>48</sup> qui lui demanda qui il était et d'où il venait. Afāq Khwāja déclina son identité et, pour conclure, requit l'aide des Tibétains contre ses ennemis :

« Je suis le *khwāja* de la secte des musulmans. Les habitants de Yarkand et de Kashghar sont mes disciples [*murīd* – un disciple soufi]. Mais un homme est venu, s'est emparé de ces villes et m'a chassé. Je vous supplie de me procurer des hommes pour récupérer mon pays et rentrer en possession de mes biens<sup>49</sup>. »

Le *shaykh-brahman* répondit qu'il ne pouvait envoyer des Tibétains pour l'aider dans un contrée si lointaine mais qu'il pouvait écrire une lettre au souverain des Kalmouks, nommé Būshūr Khān, afin que ce dernier lui apporte son aide. La *Tazkara-i Khwājagān* indique que Afāq Khwāja se rendit ensuite à Ili, au nord du Turkestan oriental, pour remettre cette lettre au souverain des Kalmouks. L'armée de ce dernier s'empara ainsi de Kashghar et de Yarkand et Afāq Khwāja recouvra le trône de Kashgharie en 1678.

Dans une des versions de la *Tazkara-i Khwājagān*, le « chef des lamas » que Afāq Khwāja a rencontré à Lhassa est présenté comme le Dalāi-Lama<sup>50</sup>, chef spirituel et temporel du Tibet, et, point tout à fait digne d'intérêt, la rencontre entre ces deux personnages se transforme très vite en une compétition de magie. Une première remarque : ce passage de la *Tazkara-i Khwājagān* n'a pas été compris par Shaw et Hartman. Aucun n'a remarqué, en effet, que le mot utilisé pour traduire les miracles du chef des lamas était différent de celui utilisé pour décrire ceux de Afāq Khwāja. L'auteur de la *Tazkara-i Khwājagān* a fait appel à l'expression *riyāzāt birlā kāshf kārāmāt* – « ascétisme et miracle à travers la révélation<sup>51</sup> » – pour insister sur la supériorité des miracles accomplis par Afāq Khwāja, alors que le terme utilisé pour rendre ceux du Dalāi-

Lama possède un sens bien connu et précis en islam, *istidrâj*, qui signifie littéralement « déception ». C'est un terme utilisé par les théologiens et les soufis pour qualifier les miracles faits par un incroyant. Le passage en question devrait donc être traduit de la manière suivante, si l'on tient à en respecter toutes les nuances afin de rendre le sens exact voulu par l'auteur de la *Tazkara-i Khwâjagân* : « Là, les Infidèles ont un prêtre-brâhmân qui, au lieu de faire le *riyâzât* et le *kâshf kârâmâ*, accomplit des *istidrâj*, ce qui provoqua la déception des Infidèles (*farîb*)<sup>52</sup>. »

Cette rencontre de Afâq Khwâja et du Dalâi-Lama présente quelques analogies avec une légende soufie indienne rapportée par Marc Gaborieau dans son étude « Pouvoirs et autorités des soufis dans l'Himalaya ». La légende en question avait pour cadre la fondation de la première communauté musulmane de Lhassa, constituée à l'époque du cinquième Dalâi-Lama, celui-là même qui était à la tête de l'église lamaïque au moment où Afâq Khwâja serait venu à Lhassa. Le soufi indien, connu sous le nom de Khayr al-Dîn, originaire de Patna et doté de pouvoirs miraculeux, aurait agi comme médiateur entre la communauté musulmane et les autorités tibétaines, donc le Dalâi-Lama<sup>53</sup>. Cette légende n'a, hélas, aucune base historique et l'on ne connaît pas de soufi ayant porté ce nom, alors que Afâq Khwâja est un personnage bien réel. Toutefois, l'on sait que des marchands cachmiris étaient présents à Lhassa au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>, au moment où le Dalâi-Lama avait autorisé la venue de musulmans à Lhassa « in a purely representative capacity<sup>55</sup> ». D'un autre côté, la possible venue à Lhassa de Afâq Khwâja, ou au moins son entente avec des autorités tibétaines, est liée à un événement historique indiscutable : l'invasion de la Kashgharie par les Kalmouks, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>.

Les ressemblances sont nombreuses entre l'histoire de Afâq Khwâja et celle de Khayr al-Dîn. Toutes deux sont une compétition de magie entre le Dalâi-Lama qui est présenté comme accomplissant de « faux miracles » (*istidrâj*) et un soufi, auteur de vrais miracles (*karama*). Plus encore, dans une autre version de la légende de Khayr al-Dîn, présentée aussi par Marc Gaborieau, le Dalâi-Lama se serait secrètement converti à l'islam grâce au soufi<sup>57</sup>, alors que dans l'histoire de Afâq Khwâja, les « Infidèles » de Lhassa, c'est-à-dire les Tibétains, reconnaissant la supériorité des pouvoirs du *khwâja* sur ceux du Dalâi-Lama, se seraient soumis au soufi<sup>58</sup>. Ce phénomène de compétition magique est un thème récurrent dans de nombreuses histoires soufies ayant trait

à la conversion de non-musulmans, chrétiens ou bouddhistes, dans toutes les régions où l'islam a été introduit<sup>59</sup>. Simon Digby, spécialiste de l'histoire du soufisme en Inde, cite, par exemple, les cas de Jalâl al-Dîn Rûmî et de Shaykh Ahmad de Jân qui se sont opposés aux moines chrétiens en Anatolie, et celui de Burhân al-Dîn Sâgharjî contre les maîtres bouddhistes ou chamanistes du souverain de Khitâ (Chine)<sup>60</sup>. Ici, en ce qui concerne la Lhassa du XVII<sup>e</sup> siècle, on peut admettre, soit que l'histoire de Afâq Khwâja est à l'origine de la légende de Khayr al-Dîn, soit que la légende de Khayr al-Dîn a inspiré l'auteur du *Tazkara-i Khwâjagân*. Toutes deux sont liées en effet à une même période de l'histoire du Tibet, importante pour l'islam, celle où les musulmans ont été autorisés à établir leur première communauté historique dans la capitale du toit du monde.

Toutefois, la venue de Afâq Khwâja à Lhassa n'a aucun lien avec la propagation de l'islam au Tibet ; c'est une mission politique dans le but d'obtenir le soutien des Tibétains contre ses ennemis. Il faut penser que Afâq Khwâja n'ignorait pas que la suprématie militaire dans la partie nord du Turkestan oriental appartenait aux Mongols Oyrat de la province de l'Ili – nommés « Qalmak » en langue turque, c'est-à-dire « ceux qui étaient *restés* païens », dans leur cas, bouddhistes. En 1673, Galdan Boshoktu Khân, le Bûshûd Khân de l'histoire de Afâq Khwâja<sup>61</sup>, devenu le souverain des Kalmouks, avait pris le titre de Zunghar Khân. Tous les Kalmouks, de confession bouddhiste lamaïque, restaient donc fidèles au Dalaï-Lama de Lhassa dont Galdan, lui-même, avait été l'élève du temps où il était jeune étudiant et lama à Lhassa<sup>62</sup>. D'après la *Tazkara-i Khwâjagân*, Afâq Khwâja aurait reçu un bon accueil du *khân*, à Ili, à cause de la lettre que lui avait remise le Dalaï-Lama. Il était assuré de se voir aidé par les guerriers kalmouks dans son projet de reconquête de la Kashgharie.

En conclusion, il importe de noter, avant tout, que la part de la légende et celle de l'histoire ne sont pas toujours très faciles à séparer dans les textes étudiés ici, comme dans les textes historico-hagiographiques en général. On fera, en effet, une différence entre les hagiographies pures et les textes étudiés ici, textes dont la valeur historique ne fait aucun doute et qui se présentent, en fait, comme un composé des deux genres, le merveilleux se greffant sur l'historique<sup>63</sup>. Que des relations aient existé entre des soufis d'Asie centrale et des bouddhistes tibétains, cela semble incontestable, mais rien ne nous assure que les relations en question

aient eu pour cadre le Tibet central ou la ville de Lhassa, et pour participant, du côté tibétain, le Dalāi-Lama. Dans l'imaginaire des Occidentaux du siècle dernier et de ce siècle, le Tibet représente une terre mystérieuse et interdite, difficile d'accès et pas toujours hospitalière pour ceux qui désiraient en savoir plus. Souvenons-nous que l'un de nos grands explorateurs et savants du XIX<sup>e</sup> siècle, Dutreuil de Rhins, y a laissé la vie et que son compagnon de voyage, Fernand Grenard, ne dut son salut qu'au sacrifice de son ami. Sans l'héroïsme de ce dernier qui évita à leur caravane d'être massacrée par des brigands tibétains, les manuscrits précieux qu'ils ramenaient de Kashgharie n'auraient pas atteint la bibliothèque de l'Institut, à Paris, et nous n'aurions pas eu le plaisir d'y lire l'exemplaire de la *Tazkara-i Khwājagān* que j'ai utilisé ici. De même, pour les musulmans, exaltés à l'idée de porter toujours plus loin le message du Prophète, le Tibet ne semble pas avoir constitué une terre où il était aisé de faire des prosélytes, sauf sur ses marges, plus accessibles, comme le Ladakh ou le Tibet du nord-est. Mais nous connaissons incontestablement mieux les musulmans tibétains du Ladakh que ceux qui se trouvent au nord-est du Tibet. Dans les deux zones, pourtant, l'influence des *shaykh* soufis centre-asiatiques est certaine. Il y a là matière à de nouvelles études, en bibliothèque certes, mais aussi sur le terrain, à la recherche de ce que la mémoire collective a pu conserver du passé, en particulier dans les territoires mal connus de la région autonome tibétaine de Gannan en République populaire de Chine.

Sur le plan de l'histoire religieuse, on retiendra que Afāq Khwāja et le Dalāi-Lama étaient tous deux les maîtres temporels et spirituels de leurs pays et représentaient une théocratie, respectivement soufie et bouddhiste. C'est cet aspect qui a, à mon avis, attiré l'intérêt de l'auteur de la *Tazkara-i Khwājagān* vers le côté religieux. Dans son esprit, en effet, le *khwāja* avait obtenu l'aide du Dalāi-Lama parce qu'il l'avait vaincu sur la plan religieux et mystique. Mais l'histoire ne nous le dit pas. D'un autre côté, si on garde à l'esprit le fait qu'il existe des formes variées de la mystique musulmane, il n'est pas inutile de rappeler ici que la forme de soufisme représentée par Sa'īd Khān et Afāq Khwāja est la *naqshbandiyya*, un ordre bien connu pour sa grande fidélité aux commandements de la Loi islamique (*sharī'a*) et pour l'intérêt apporté à la conversion des infidèles, en particulier aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. Cela peut nous aider à comprendre le prosélytisme passionné des deux souverains mystiques cités ci-dessus. Concernant les emprunts possibles entre

soufis et bouddhistes – transfert de techniques ascétiques ou de rituels –, on constatera qu'en dépit du fait que la *naqshbandiyya* partage avec le lamaïsme et le Yoga indien un certain nombre de pratiques mystiques communes, cette confrérie n'a jamais été ouverte, ou si peu, à toute espèce d'échange culturel avec des infidèles. Les seuls échanges possibles entre des soufis centre-asiatiques et des bouddhistes dans l'histoire du Turkestan oriental doivent être attribués à ces derviches marginaux que sont les *qalandar* et aux *yasavi*<sup>64</sup>. Dans les histoires analysées ci-dessus, le soufisme et le bouddhisme tibétain apparaissent comme des idéologies rivales plutôt que comme des doctrines mystiques ayant des pratiques et un objectif communs.

## NOTES

\*Une première version de cet article, rédigée il y a plus d'un an, est parue, en langue anglaise, au mois de février 1996, dans le *Tibet Journal* (Institute of Tibetology, Dharamsala, Inde), sous le titre « Sufism from Central Asia among the Tibetans in the 16-17th Centuries ». La version française que nous présentons ici est une version revue, corrigée et enrichie.

1. *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, Paris, Librairie Klincksieck, 1973 et « Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya », dans V. Bouillier et G. Toffin (éds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, EHESS, collection Purusârtha, vol. 12, 1989, pp. 215-238.

2. Muhammad Ma'sûm Shîrâzî (Ma'sûm 'Alîshâh), *Tarâ'iq al-Haqâ'iq*, Tahrân, Kitabkhâna-yi Sinâ'i, s. d., III, p. 158.

3. Muhammad Ishaq Khan, *Kashmir's Transition to Islam. The Role of Muslim Rishis*, New Delhi, Manohar, 1994, pp. 61-63. Voir aussi Abdul Qaiyim Rafîqi, *Sufism in Kashmir (From the Fourteenth Century to the Sixteenth Century)*, Delhi, Bharatiya Publishing House, s.d., pp. 164, 167, 176, 194, 217 ; Aziz Ahmad, « Conversions to Islam in the Valley of Kashmir », *Central Asiatic Journal*, vol. XXIII, 1979, pp. 5-10 ; Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1986, I, p. 290.

4. Ces renseignements sont tirés d'une biographie manuscrite de Khwâja Khâwan Mahmûd qui a été rédigée par son fils Muhammad Mu'in al-Dîn : « Mirath-i Taiyiba » (Bibliothèque Riza de Rampur, Inde), citée par Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalists Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Century* (1<sup>re</sup> éd. 1965), New Delhi, Munshiram Manoharlal P., 1993, p. 183. Je n'ai hélas pas eu l'occasion de consulter ce manuscrit. Sur Khwâja Khâwan Mahmûd, voir aussi Muhammad Sadiq Dihlwi Kashmiri Hamdani, *The Kalimat al-Sadiqin, A Hagiography of Sufis buried at Delhi until 1614 A.D.* (trans. Muhammad Saleem Akhtar), New Delhi, Kitab Bhavan, 1990, p. 45 et David Damrel, *Forgotten Grace : Khwâja Khâwand Mahmûd Naqshbandî in Central Asia and Mughal India*, Ph. D. Dissertation, Duke University, 1991.

5. Habîb Allâh, *Dhikr-i Jami'-i Awliyâ-yi Dihlî* (éd. Sharif Hasan Qâsimî), Tonk, 1987, p. 129.
6. Renseignements sur la situation de l'islam au Tibet avant 1959, obtenus en Inde et au Népal, en 1971, auprès de réfugiés tibétains de Lhassa ; *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, pp. 24-25.
7. Mirza Muhammad Haidar Dughlat, *Tarikh-i-Rashidi* (translated by Ney Elias), Delhi, reprinted Renaissance Publishing House, 1986, p. 403. Les parties du *Tankh-i-Rashidi* concernant le Tibet ont été traduites en russe avec de nombreuses notes explicatives par R. P. Džalilovoj et L. M. Epifanovoj (« Tarih-i Rašidi », dans *Materialy po Istorii Srednej i Central'noj Azii X-XIX vv.*, Tashkent, Akademija Nauk Uzbekskoj SSR, 1988, pp. 185-214).
8. *Tarikh-i-Rashidi*, pp. 394, 448. Mirza Muhammad Haydar a consacré plusieurs pages de sa chronique à la vie et aux activités missionnaires de ce *shaykh naqshhandî* (pp. 395-401). Sur ce personnage, voir aussi A. A. Rizvi, *Muslim Revivalists Movements*, pp. 180-181 et R. A. Tillabaev, « K Voprosu ob Ordene Nakšbandija », dans *Iz Istorii Sufizma. Istočniki i Socia'naja Praktika*, Tashkent, Akademija Nauk Respubliki Uzbekistan, Institut Vostokovedenija im. Abu Rajhana Beruni, 1991, pp. 26-27.
9. *Tarikh-i-Rashidi*, p. 403.
10. *Id.*, p. 395.
11. *Id.*, p. 454.
12. *Id.*, pp. 448-469.
13. *Id.*, p. 456, note 1.
14. *Id.*, pp. 418,422.
15. Cf. Hamid Algar, « Silent and vocal dhikr in the Naqshbandî order », dans *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 15. bis 22. August 1974, herausgegeben von Albert Dietrich, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, pp. 39-46 et Alberto Ventura, « L'invocazione del cuore », in *Yâd-Nâma in Memoria di Alessandro Bausani*, (eds. B. Scarcia Amoretti, L. Rostagno), Roma, Bardi Editore, 1991, pp. 475-485.
16. Sur lui et ses descendants et disciples, voir Komilhon Kattaev, *Mahdumi A'zam va Dahbed*, Samarcande, Su'diën, 1994 (en ouzbek) ; sur Afâq Khwâja, pp. 54-57.
17. Sur l'histoire du Turkestan oriental aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, voir : Joseph F. Fletcher, « China and Central Asia, 1368-1884 », dans John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1968, p. 218. Sur la dynastie des *Khwâja*, voir : Robert Barkley Shaw, « The History of the Khojas of Eastern-Turkestan summarised from the Tazkara-i-Khwâjagân of Muhammad Sâdiq Kâshgarî », edited with introduction and notes by N. Elias, published as Supplement to the *Journal of the Asiatic Society of Bengale*, Calcutta, vol. LXVI, Part I, 1897 ; Martin Hartmann, *Der Islamische Orient. VI-X, Ein Heiligenstaat im Islam : Das Ende der Čaghataiden und die Herrschaft der Choğas in Kašgarien*, Berlin, Wolf Peiser Verlag, 1905 ; Henry G. Schwarz, « The Khwâjas of Eastern Turkestan », *Central Asiatic Journal*, vol. XX, N. 4, 1976, pp. 266-295 ; *Târikh-i Mîrzâ Shâh Mahmûd-i Churâs (XVII<sup>e</sup>)*, édition et traduction russe sous le titre *Šâh-Mahmûd Čurâs Hronika. Kritičeskij Tekst, Perevod, Kommentarii, Issledovanie i Ukazateli* O. F. Akimuškina, Moskva, Izdatel'stvo Nauka,



1976 ; traduction en ouïgour moderne sous le titre *Sä'idiyâ Khandanliqi Tarikhighâ Da'ir Matiryalar*, Kashghar, Qâshqâr Uyghur Nâshriyati, 1989 ; Isenbike Togan, « Islam in a Changing Society. The Khojas of Eastern Turkestan », dans Jo-Ann Gross (ed.) *Muslims in Central Asia*, Durham and London, Duke Univ. Press, 1992, pp. 134-148 ; Haji Nur Haji, *Yârkân Sä'idiyâ Khanliqning Qisqâchâ Tarikhi*, Kashghar, Shinjang Khâlq Nâshriyati, 1993 (en ouïgour). Sur un aspect particulier de la *Tazkara-i-Khwâjagân*, voir M. A. Salahetdinova, « Sočinenie Muhammad Sadyka Kaşgari 'Tazkara-i Hožagan' kak Istočnik po Istorii Kirgizov », dans *Izvestija Akademii Nauk Kirgizskoj SSR*, (Frunze), t. 1, 1959, vym. 1, pp. 93-125.

18. D'après le *Hidâyat-nâma* de Mir Khâl al-Dîn Kâtib ibn-i Mawlânâ Qâdî Shâh Kûchak al-Yârkandî ; cité par Henry Walter Bellew dans son « History of Kashgar », dans *Report of Sir Forsyth's Mission to Yaqand in 1873*, Calcutta, 1875, p. 176. Un des exemplaires de ce manuscrit est conservé à Londres (British Museum, Ms oriental n° 8162, 213 folios), composé en 1700 par le même personnage que l'auteur du manuscrit utilisé par H. W. Bellew. Nous avons trouvé un autre exemplaire du même ouvrage, peut-être plus complet que celui de Londres, dans la bibliothèque de l'Institut d'Orientalisme de Tachkent (Institut Vostokavedenija Akademii Nauk – IVAN), Mir Khân al-Dîn Kâtib, *Hidayat-nâma* (en persan), n° 1682, copié en 1192/1778 à partir d'un manuscrit de 1142/1729-1730 (248 folios). La bibliothèque de l'Institut d'Orientalisme de Tachkent comprend deux autres manuscrits du *Hidayat-nâma* qui ne présentent que peu d'intérêt. En effet, l'un d'entre eux (n° 12501/I) – que nous avons pu consulter – intitulé *Manâqib-i tarjima-yi hâla-yi Hidâyat Allâh Khwâjam ya'ni Hazrat Afâq Khwâja* (en persan), et composé, en 1292/1875, par Mullâ Muhammad Rasûl ben 'Azm Bay Kushbagi, n'est qu'un résumé de l'original (54 folios). Le second – qui n'était pas accessible –, intitulé *Manâqib-i Afâq Khwâjam* (n° 3426), sans date et sans nom d'auteur, semble également être un résumé, mais en langue turque, de l'original persan (86 folios). Sur l'intérêt de ce manuscrit en histoire et en science des religions, voir : M. A. Salahetdinova, « Soobščenija o Kirgizah v 'Hidajat-nama' Mir Hal' ad-Dina », dans *Izvestija Akademii Nauk Kirgizskoj SSR* (Frunze), Serija Obščestvennyh Nauk, t. 3, 1961, vym. 2, pp. 133-140 ; *Šâh-Mahmûd Ćurâs Hronika*, pp. 42 sqq ; M. Kutlukov, « Rukopisi i Dokumenty po Istorii Vostočnogo Turkestana v XVI – 60-kh gg. XIX v. i ego Vzaimosvyazi so Srednej Aziej », *Aktual'nye Problemy Sovetskogo Ujgurovedenija* (Materialy i Respublikanskoj Ujgurovedčeskoj Konferencii 29-31 maja 1979 g. Alma Ata), Akademija Nauk Kazakhskoj SSR, Alma Ata, 1983, pp. 202-208.).

19. Martin Hartmann, *Der Islamische Orient*. VI-X, Ein Heiligenstaat im Islam, p. 315 ; *Qissasi Mašrab*, Tachkent, Jozuvči Našrijoti, 1992, pp. 24, 36 (en ouzbek).

20. Il existe, sur la vie et les enseignements d'Afâq Khwâja, un article important, inconnu jusqu'à présent, d'un chercheur ouïgour du Sinkiang, Nizamüddin Hüsâyin : « 3. Qabahât 'Âqidâ. (Yâ'ni bir Qâtim Appaq Khoja Toghrisida) », *Shinjang Mâdâniyati* (Urumchi), 1989, 2-3, pp. 113-154 (en ouïgour). Cette étude nous fournit une documentation nouvelle, tirée de manuscrits inconnus, et apporte, de surcroît, des informations précises concernant la situation actuelle du soufisme au Sinkiang, avec des renseignements sur le souvenir que Afâq Khwâja a laissé dans la mémoire des descendants de ses disciples ouïgours, mongols et chinois. Voir aussi R. Barkley Shaw, « The History of the Khojas of Eastern-Turkestan », pp. 6-7, 16, 36-38 ; Martin Hartmann,

*Der Islamische Orient*. VI-X, Ein Heiligenstaat im Islam, pp. 209-219, 313-315, 321-334 ; Ibrahim Niyazi, *Tarikhtin Qisqichä Bayanlar*, Kashghar, Qäshqär Uyghur Näshriyati, 1989, pp. 238-251 (en ouïgour) ; Haji Nur Haji, *Yärkän Sä'idiyä Khanliqing Qisqächä Tarikhi*, pp. 251-262.

21. À titre de comparaison, sur le culte des tombes chez les musulmans chinois, voir Dru C. Gladney, « Muslims Tombs and Ethnic Folklore : Charters for Hui Identity », *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, n° 3, August 1987, pp. 495-532, et sur le culte des tombes chez les musulmans d'Asie centrale, voir Thierry Zarccone, « Le culte des saints en Turquie et en Asie centrale » dans H. Chambert Loir et E. Guillot (éds), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, pp. 267-307.

22. Le témoignage de ce personnage est d'autant plus précieux que celui-ci, bien informé sur la pensée mystique, était également un des proches disciples d'Afâq Khwâja. Il est resté pendant de très nombreuses années auprès du *khwâja* et de ses enfants.

23. Nizamüddin Hüsäyin, « 3. Qabahät 'Äqidä », pp. 125, 135, 137.

24. Dru C. Gladney, *Chinese Muslims*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, pp. 46-47 ; J. Fletcher, « Les voies (*turuq*) soufies en Chine », dans *Les ordres mystiques dans l'Islam* (éds. A. Popovic, G. Veinstein), Paris, EHESS, 1985, p. 16. Le *Hidâyat-nâma* consacre plusieurs pages aux *khalîfa* (représentants) chinois (*tungkânî*) de Afâq Khwâja ; voir notre étude en préparation : « Les disciples chinois de Afâq Khwâja au XVII<sup>e</sup> siècle : Bâbâ Khwâja Mâchîn, Mullâ Yusûf Chînî Tungkânî et Mullâ Chîn ».

25. Joseph Trippner, « Islamische Gruppen und Gräberkult in Nordwest-China », *Die Welt des Islam*, VII, 1961, p. 148.

26. Cf. Joseph Trippner, *ibid.* ; et Nizamüddin Hüsäyin qui cite un article du savant chinois Ma Tong (titre donné en ouïghour : « Mufuti Mâzhibi vä Hidâyitullah » [Le groupe religieux *mufuti* et Hidâyat Allâh], publié en 1982, sans aucune autre indication ; « 3. Qabahät 'Äqidä », pp. 124-125. Nizamüddin Hüsäyin a trouvé quelques détails concernant Ma T'ai Pa-pa dans un livre (ou un manuscrit, et dans quelle langue ?) intitulé « Khufiyya Mâzhäbining Tâzkirisi » (*Tâzkara* [biographie] du groupe religieux *khufiyya*) ; *id.*, p. 126. Sur l'histoire des débuts de la *naqshbandiyya khufiyya* en Chine, voir Françoise Aubin, « En Islam chinois : quels Naqshbandis ? », dans M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarccone (éds), *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul-Paris, Isis/IFEA, 1990, 517 et Dru C. Gladney, *Chinese Muslims*, pp. 46-48.

27. Dru C. Gladney, *Chinese Muslims*, p. 44. Nizamüddin Hüsäyin cite un manuscrit chinois ou turc non identifié qui concerne la *qâdiriyya* chinoise et dans lequel il est fait référence à Hidâyat Allâh. Le titre de ce manuscrit en traduction ouïghour est le suivant : « Qadiriya Chong Gumbizining Tâzkiräsi » (*Tâzkara* [biographie] concernant le grand mausolée *qâdirî*) : « 3. Qabahät 'Äqidä... », p. 126.

28. D'après le « Qadiriya Chong Gumbizining Tâzkirisi », cité par Nizamüddin Hüsäyin, « 3. Qabahät 'Äqidä », p. 126.

29. Recherches sur les musulmans chinois. Mission d'Ollone, *Revue du monde musulman*, n° 12, p. 525. Réédité dans A. Vissière, Mission d'Ollone, *Recherches sur les musulmans chinois*, Paris, E. Leroux, 1911.

30. Toutefois, les explorateurs français Dutreuil de Rhins et Fernand Grenard, qui ont visité le Gansu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ont remarqué que la branche rivale de la *naqsh-bandiyya*, appelée *jahriyya*, dont le fondateur était Ma Ming-hsin, était, en ce temps, la forme dominante du soufisme parmi les Salars ; Dutreuil de Rhins, Fernand Grenard, *Mission scientifique dans la haute Asie*, Paris, 1890-1895, II, pp. 451 sq.
31. Le mot « Muffî » fait référence à l'idée de propagateur de la Loi de Mahomet, mais dans ce cas particulier, il semble désigner Afâq Khwâja comme le guide par excellence de la communauté des musulmans.
32. Nizamüddin Hüsäyin, « 3. Qabahät 'Äqidä », p. 127.
33. « Muslims Tombs and Ethnic Folklore », p. 521.
34. Nizamüddin Hüsäyin, « 3. Qabahät 'Äqidä », p. 127.
35. Henry Walter Bellew, « History of Kashgar », p. 176.
36. R. Barkley Shaw, « The History of the Khojas of Eastern-Turkestan », p. 34.
37. Nous n'avons trouvé aucune trace dans le *Hidâyat-nâma* du passage de Afâq Khwâja à Lhassa, mais nous pouvons très bien ne pas avoir réussi à localiser le passage en question, s'il existe bien sûr. D'un autre côté, O. F. Akimuškin, qui a également consulté ce manuscrit, ne mentionne que la *Tazkara-i Khwâjagân* dans une note où il aborde la question du voyage de Afâq Khwâja à Lhassa ; ce qui nous laisse penser que le *Hidâyat-nâma* ne fournit effectivement aucun renseignement sur cet épisode (*Šâh-Mahmûd Ćurâs Hronika*, pp. 323-324 note 363).
38. Martin Hartmann, *Der Islamische Orient*. VI-X, Ein Heiligenstaat im Islam, p. 324 note 2.
39. Le manuscrit consulté par Shaw est similaire à celui qui se trouve conservé dans la bibliothèque de l'Institut de France (Paris) et auquel je ferai référence dans cet article : *Tazkara-i Khwâjagân*, Ms n°3357 (copié au XIX<sup>e</sup> siècle à Khotan). La phrase « *Chîn mülkide Jû dîgân mevzü'ghâ bârdilâr* » peut être traduite de la manière suivante : « Il atteignit un endroit appelé "Jû" qui se trouve dans le pays de Chîn » (f<sup>os</sup> 24v.-25v.).
40. R. Barkley Shaw, « The History of the Khojas of Eastern-Turkestan », pp. 35-36 note 15.
41. L. Austine Waddel, *Buddhism and Lamaism of Tibet* (first published London 1895), New Delhi, Heritage Publishers, 1974, p. 300. Les arguments développés par Hartmann pour prouver que la ville de « Jû » correspond bien ici à celle de Lhassa se trouvent dans son *Der Islamische Orient*. VI-X, Ein Heiligenstaat im Islam, pp. 321-326.
42. Martin Hartmann, pp. 210, 326.
43. En général, le terme « Khitây » caractérise la Chine du Nord ; voir Nadhir Ahmad Aligrah, « Zabân-i Fârsî dar Chîn », *Ayanda* (Tahran), 15, 3-5, 1989, p. 288.
44. *Tarikh-i-Rashidi*, p. 415.
45. L. Austine Waddel, *Buddhism and Lamaism of Tibet*, p. 303.
46. *Kâfirlarning brâhmân shâyhlârî*, *Tazkara-i Khwâjagân* (Institut de France), f° 24v.
47. *Riyâzât birlâ kâshf kârâmtlâr*, *ibid.*

48. *Kāfīrlār hayrān bülüb*, *ibid.*, f° 25r.
49. *Id.* f° 24v. Voir aussi la traduction de ce texte par Shaw (« The History of the Khojas of Eastern-Turkestan », p. 36 note 15) ; Nizamüddin Hüsäyin, « 3. Qabahät 'Aqidä », p.126 et Haji Nur Haji, *Yärkän Sä'idiyā Khanliqning Qisqāchā Tarikhi*, pp. 255-254, 259-260.
50. *Dälälâmâ-lâr*, en caractères arabes, avec le pluriel de courtoisie « *lâr* » ; Martin Hartmann, p. 210 note 6.
51. L'emploi du mot *kashf* (révélation) dans le cas d'un miracle est expliqué par 'Ali b. Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī dans un des plus anciens traités persans de soufisme : « A miracle cannot be manifested except in the state of unveiledness » ; *Kash al-Mahjūb* (translated by R. A. Nicholson), London, Luzac, reprint 1976, p. 226.
52. *Andā kāfīrlārning brāhmān shāykhlarī bār irdī kā riyāzāt birlä kashf kārāmât-lār urnidā istidrājlar körsätib kāfīrlārni färīb bärīb* ; *Tazkara-i Khwājagān* (Institut de France), f° 24v. Henry G. Schwarz cite Shaw sans voir cette erreur (Henry G. Schwarz, « The Khwājas of Eastern Turkestan », *Central Asiatic Journal*, vol. XX, n° 4, 1976, p. 217 note 17). Seul Hartmann present qu'il devrait y avoir une différence entre *riyāzāt birlä kashf kārāmât-lār* et *istidrāj*, mais il pense que le mot *istidrāj* devrait être la traduction arabe d'une expression d'origine bouddhiste ; Hartmann, p. 212 note 3.
53. Marc Gaborieau, « Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya », p. 222.
54. M. Gaborieau, *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, pp. 18-19.
55. Peter of Greece and Denmark, « The Moslems in Central Tibet », *Royal Central Asian Journal* Quly-October 1962) ; cité par M. Gaborieau dans *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, p. 17.
56. Le rôle joué par l'église lamaïque du Tibet dans l'établissement de la dynastie djoungare est confirmé par I. Ja. Zlatkina dans son *Istoriya Džungarskogo Hanstva. 1635-1758*, Moskva, 1964, p. 252 ; cité par O. F. Akimuškin en note à son édition de l'ouvrage de Shaykh Makhmūd ibn Mīrzā Fāzil Churās, *op. cit.*, p. 324.
57. M. Gaborieau dans *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, p. 17.
58. *Tazkara-i Khwājagān* (Institut de France), f° 25r.
59. Voir l'analyse de M. Gaborieau dans « Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya », pp. 225-226.
60. S. Digby, « Hawk and Dove in Sufi Combat », *Pembroke Papers* (Cambridge, U.K.), 1(1990), p. 10.
61. *Tazkara-i Khwājagān* (Institut de France), f° 25v. Voir aussi Shaw, « The History of the Khojas of Eastern-Turkestan », pp. 36-37 et M. Hartmann, p. 325.
62. Shaw, p. 37 ; W. W. Rockhill, *The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China 1644-1908* (reprinted from the T'oung-Pao series III, vol. L n° 1), Leyden, E. J. Brill, 1910, p. 20 ; Liuzishiaö, *Uyghur Tarikhi*, Millätlär N., 1988, II, p. 817.
63. Cf. Th. Zarccone, « L'Hagiographie dans le monde turc », dans D. Aigle (éd.), *Saints orientaux. Hagiographies médiévales comparées*, De Boccard, Paris, 1995, pp. 55-67.

64. Voir Emel Esin, « Eren. Les *derwish* hétérodoxes turcs d'Asie centrale et le peintre surnommé *Siyâh-Kalam* », *Turcica*, XVII, 1985, pp. 7-41 et Th. Zarcone, « Some Remarks on the Influence of Central Asia on the Early Development of an Indian Sufi Order : the Chishtiyya (13-14th Centuries) » (sous presse).