

UNIVERSITE DE PARIS - SORBONNE
PARIS IV

CONFRERIE DES NAQSHBANDIS
AU KURDISTAN AU XIX^e SIÈCLE

THÈSE DE DOCTORAT DE 3^e CYCLE

PRÉSENTÉE PAR
HALKAWT HAKIM

DIRECTEUR D'ETUDES
JEAN-PAUL CHARNAY

PARIS juin 1983

Institut kurde de Paris

240 HAK CON

FRA.3229

3229

10/12/2015

UNIVERSITE DE PARIS-SORBONNE
PARIS IV

CONFRERIE DES NAQSHBANDIS
AU KURDISTAN AU XIX^e SIÈCLE



THÈSE DE DOCTORAT DE 3^e CYCLE

PRÉSENTÉE PAR
HALKAWT HAKIM

DIRECTEUR D'ETUDES
JEAN-PAUL CHARNAY

PARIS Juin 1983

Institut kurde de Paris

Avant-propos

Je remercie M. Jean-Paul CHARNAY sans l'aide de qui ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

Je remercie également Mmes. Joyce Blau de WANGEN et christine VAUTIER, Ms. Dominique FERRANDINI, Gérard AUBOIN et Abdel Ghani KACIMI pour leur aide primordiale.

Système de transcription

Nous avons utilisé pour la transcription le système de l'Encyclopédie de l'Islam avec peu de modifications.

1- Pour les caractères arabes:

<u>Consonnes</u>		<u>Voyelles longues</u>	
ا	ز z	ق q	آ اى ā
ب b	س s	ك k	و ū
ت t	ش sh	ل l	ي ī
ث th	ص s	م m	
ج dj	ض d	ن n	<u>Voyelles brèves</u>
ح h	ط t	ه h	ا a
خ kh	ظ z	و w	و u
د d	ع c	ي y	ي i
ذ dh	غ gh		
ر r	ف f	ال (article), al- et l-	

Diphtongues

او aw	اي iy (forme finale ī)
اي ay	اوو uww (forme finale ū)

2- Pour certains caractères existant en Persan, en Turc et en Kurde:

پ p	ژ j	pour l'ézâfé: y et e
چ ç	گ g	

3- Pour certains caractères existant seulement en Kurde, nous avons suivi le système d'A Kurdish-English dictionary, par Tawfiq Wahby et C. J. Edmonds, Oxford, 1966.

Ces caractères sont:

و	o	ق	v
وي	ö	ق	<u>l</u>
ي	e		
ر	r		

4- Quand un mot a deux prononciations: arabe et kurde, nous utilisons la prononciation kurde; par exemple:

shaykh en arabe shêkh en kurde
mollâ en arabe malâ en kurde

Institut kurde de Paris

Introduction

L'histoire des Kurdes est peu étudiée par rapport à leur rôle important dans les événements de l'Asie Centrale et du monde musulman au cours des siècles précédents. Hélas, même ce peu d'études présente un grand nombre d'oeuvres hostiles à ce peuple.

Beaucoup de tentatives ont été et sont faites encore pour déformer les vraies images des Kurdes, pour un unique but: permettre aux divers gouvernements occupant le Kurdistan de liquider l'identité nationale kurde sous tous ses aspects. Cette situation est aujourd'hui dans une phase particulièrement violente. Il en résulte que la majeure partie de ce peuple ignore presque totalement son passé le plus lointain et même le plus proche.

La prise de conscience de cette réalité est née chez les Kurdes durant le siècle dernier; les révoltes aux perspectives nationalistes en sont les conséquences. Au cours de notre siècle cette conscience engendra d'autres phénomènes, notamment la recherche objective, dans tous les domaines intellectuels et des sciences humaines, du passé kurde. Le chercheur kurde ou non-kurde doit faire face à trois obstacles majeurs: 1) la rareté des documentations disponibles, 2) une grande déformation que l'histoire des Kurdes a subi dans les écrits de ses adversaires, 3) d'un côté le chercheur de nationalité kurde se heurte à des séries de persécutions allant jusqu'à la prison, de l'autre, le kurdologue non-kurde ne voit devant lui absolument aucun encouragement, alors que beaucoup d'autres domaines de recherches humaines

peuvent lui en offrir. Cela, bien évidemment, est dû aux politiques chauvinistes des divers gouvernements qui partagent le Kurdistan. C'est dans ces conditions que les kurdologues entament et poursuivent leurs travaux relatifs aux Kurdes.

L'histoire kurde présente de multiples aspects à étudier, et la plupart d'entre eux sont presque vierges, en particulier ceux qui remontent aux siècles précédents. La religion, surtout l'Islam, prend une importance primordiale pour l'impact fondamental qu'il avait sur la société et l'individu kurde depuis l'invasion du Kurdistan par " l'armée musulmane " en 637.

Certains phénomènes de cette religion, comme les Yazîdis (1) et les Ahl-e al-Haqq (2), ont attiré l'attention plus que d'autres: les confréries religieuses à titre d'exemple. Pourtant ces dernières avaient un rôle toujours beaucoup plus important dans la vie sociale et politique du Kurdistan. Pour saisir cette évidence il nous suffit de savoir que la majeure partie des dirigeants des mouvements nationalistes kurdes contre les colonialistes ottomans et anglais, ainsi que contre le racisme des gouvernements des contrées où vivent les Kurdes, ont été des shêkhs de confréries. Bien entendu, ils dirigeaient soit la Qâdir-iyya soit la Naqshbândiyya.

Ainsi le shêkh ^cUbaydullâh Nahrî, qui mena en 1880 un large soulèvement contre l'Empire ottoman (voir, pp. 255-258 et le shêkh Sa^cid, leader de la révolte de 1925 contre les Turcs Kemalistes (voir, pp. 259-262), et le général Barzânî, dirigeant de nombreuses révoltes contre les occupants anglais de

l'Irak, également chef de la dernière révolte (1961-1975), contre le gouvernement de Bagdad (voir, pp. 263-267), étaient tous des shêkhs naqshbandis. De même le shêkh Mahmûd Barzindjî, qui pendant la période entre les deux Guerres Mondiales dirigea contre les Anglais plusieurs soulèvements au Kurdistan irakien, appartenait à l'ordre qâdirî. Basile Nikitine (3), l'éthnologue spécialiste des Kurdes, avait souligné l'importance des shêkhs dans la société kurde de la manière suivante: " Toujours est-il, que toute étude du milieu kurde doit réserver une place en vue aux sheikhs, à leur influence, à leurs sympathies et antipathies, au nombre de leurs adeptes etc... " (4).

Aujourd'hui, une grande partie des Kurdes sunnites appartient soit à la Qâdiriyya soit à la Naqshbandiyya, dans une proportion favorisant la dernière confrérie. Peut-être n'exagérerait-on pas si l'on disait que le peuple kurde, plus que tout autre s'est engagé dans les confréries soufies et est arrivé parfois à considérer son shêkh comme un Prophète et se comporter avec lui ainsi.

Nous avons choisi pour cette étude le domaine confrérique. Et plus précisément la Naqshbandiyya dans ses premières années d'apparition au Kurdistan. Cette apparition avait souvent fait couler de l'encre et des idées, mais jamais une étude n'y a été entièrement consacrée pour creuser toutes ses dimensions. Nous le faisons pour la première fois. L'objectif de ce travail est en effet la recherche de toutes les dimensions: sociale, politique, économique et religieuse de l'apparition de la Naqshbandiyya au Kurdistan au début du XIXe siècle. Ce sera également

la première fois qu'on l'étudie sous ces angles, soulignés souvent par les auteurs mais jamais étudiés. Cependant il ne faut pas oublier que Martin van Bruinessen ⁽⁵⁾ avait abordé profondément quelques aspects de ce sujet, dans son ouvrage : Agha, Saikh and State: on the social and political organization of Kurdistan, Amsterdam, 1978. Mais d'autres aspects y restent soit absents, soit traités brièvement.

Nous avons limité le titre de cette étude au XIXe siècle, bien que nous abordons assez en détail le nôtre, pour une raison simple: selon nous, l'histoire de cette confrérie au siècle passé nous apporte tout ce dont nous avons besoin pour comprendre ses particularités au niveau du Kurdistan. Son action au XXe siècle n'est que le prolongement de ce qui s'était passé auparavant, sans oublier, bien entendu, les caractéristiques de notre siècle.

Cette apparition et ses conséquences traduisent pour nous un mouvement social qui avait des positions politiques, des bases économiques et représentait les intérêts de certaines couches sociales dans la société kurde. Ses répercussions n'étaient pas, comme le pensent nombre d'auteurs, résultats des luttes personnelles; elles n'étaient pas non plus une confrérie religieuse qui n'a rien à voir avec les situations politiques, à l'instar des pensées appartenant à la Naqshbandiyya elle-même.

Pour atteindre ce but, notre méthodologie aura deux visées essentielles. Premièrement une reconstruction historique

des événements politico-sociaux, avant et au début du XIXe siècle, et ceux qui ont accompagné la Naqshbandiyya, pendant les débuts de son apparition, en vue de pouvoir éclaircir et analyser les dimensions d'un mouvement social, tel que la Naqshbandiyya.

Il sera question, en partant du général au particulier, tout d'abord de traiter la situation dans l'ensemble du Kurdistan, ensuite plus particulièrement dans la principauté de Bâbân, où la Naqshbandiyya a vu le jour. Deuxièmement, pour répartir les chapitres de notre travail d'une manière qui peut suivre et compléter notre analyse générale du sujet, nous nous sommes inspirés de l'hypothèse clairement décrite par M. Jean-Paul CHARNAY dans son livre Sociologie Religieuse de l'Islam: " Toute recherche suppose une certaine adéquation entre les principes régissant l'objet de la recherche, et les principes découlant, d'une manière expresse ou implicite, des techniques qu'elle se propose de mettre en oeuvre. En d'autres termes, les manipulations méthodologiques doivent déjà correspondre au moins relativement aux réalités poursuivies." (6). C'est dans cette optique que les chapitres sont établis.

Tout d'abord il était nécessaire de consacrer un chapitre (le premier) à la question: qu'est-ce que la Naqshbandiyya? En effet, une telle question ne trouve pas de réponse en langue française. Nous avons tenté d'apporter brièvement tout ce qui peut être important sur les aspects historiques, rituels et relatifs aux deux fondateurs de cette confrérie.

Le deuxième chapitre traitera des situations politico-sociales, économique -religieuses générales du Kurdistan tout

entier. Cela en vue d'entrer ensuite dans toutes les données de la société kurde de Bâbân (chapitre III), principauté qui a vu de très près la naissance, le succès extraordinaire et les luttes des Naqshbandis. Plus tard c'est le gouvernement de cette principauté elle-même qui frappa le maître de cet ordre et la liberté d'activités naqshbandies dans sa capitale, Sulêmanî, la ville qui était le centre de la direction de 20 milles disciples appartenant à un seul courant naqshbandi, né au début du XIXe siècle. Le troisième chapitre traitera en détail de la construction de cette ville et de son développement, parce qu'elle avait un grand impact dans l'histoire de cette confrérie au Kurdistan.

Le quatrième chapitre se bornera à la vie, personnage et oeuvres de Mawlânâ Khâlid, fondateur de la Naqshb'ndiyya au Kurdistan et dans d'autres pays musulmans, et à qui s'attache l'histoire de la Naqshbandiyya pendant 16 ans (1811-1827). Ce personnage reste d'ailleurs jusqu'à l'heure actuelle l'objet de beaucoup de divergences intellectuelles et dogmatiques parmi les Kurdes. Sa personne prit une autre considération lorsque l'opposition qu'avait rencontrée cette tariqa le visa personnellement. Certains des anti-naqshbandis séparaient la confrérie de son chef dans leurs attaques intellectuelles contre cet ordre, pour mieux combattre les deux, tout en montrant du respect envers la confrérie.

Le cinquième chapitre abordera le succès de cet ordre parmi les Kurdes et analysera ses raisons. En suite il sera question de l'organisationnelle et du commandement au début du XIXe siècle.

Le sixième chapitre exposera l'attitude et les actes de la Qâdiriyya, l'unique confrérie religieuse existant au Kurdistan à l'époque en question, vis-à-vis de la Naqshbandiyya.

Le succès et la popularité de la Naqshbandiyya soulevèrent d'autres tendances. Nous avons consacré le septième chapitre à quatre d'entre elles, qui ont eu un rôle important dans le courant des événements et qui servent à éclaircir l'hypothèse exposée dans ce travail.

Enfin, notre dernier chapitre (VIII) traitera de l'histoire politico-sociale de cette confrérie de 1820, date de la fuite de son chef du Kurdistan, à nos jours. Les révoltes dirigées par les shêkhs naqshbandis seront l'objet d'une attention particulière. Ces révoltes ont affirmé l'identité politico-sociale d'une grande branche qui évolua pendant le demi siècle suivant la mort du grand maître de la Naqshbandiyya, Mawlânâ Khâlîd.

Certes un travail comme le nôtre, surtout en ce qui concerne les activités actuelles de la secte étudiée, exige une présence sur le terrain pour voir de près les aspects vivaces et les comparer avec ceux d'autrefois. Mais les conditions actuelles des Kurdes en particulier dans les trois parties du Kurdistan: Turquie, Iran et Irak, où la Naqshbandiyya est bien implantée et répandue, ne nous facilitent pas l'accès aux divers centres de cette confrérie. Ajoutons à cet empêchement notre situation personnelle en tant que kurde, qui constitue un obstacle majeur, car nous ne pouvons pas nous rendre en aucun cas au Kurdistan.

Pour essayer de combler ce vide nous nous sommes appuyé sur trois sources:

- 1) Les études faites auparavant, à ce sujet, sur le terrain.
- 2) Notre appartenance à cette nationalité, et plus précisément à un milieu très proche des sectes religieuses musulmanes kurdes.
- 3) Le passage à Paris, au mois de novembre 1982, du plus grand shêkh naqshbandi, ^Cusmân Sarâdjaddîn, avec qui nous avons eu six entretiens qui étaient d'une grande utilité. De même, nous avons rencontré shêkh ^Cizzaddîn Hussaynî, ledear patriote du Kurdistan iranien en visite à Paris. Celui-ci est célèbre parmi les Kurdes. Au cours de nos trois séances de travail, il a montré une connaissance extraordinaire de l'histoire et du rôle des confréries musulmanes au Kurdistan. Il nous a exposé les critiques fondamentales qu'il formule à leur sujet.

Nous avons rencontré dans notre travail quelques difficultés:

- 1) De nombreux documents sont composés exclusivement de louanges dénuées de sens. Ce ne sont que des mots qui se suivent, pour avoir un impact dogmatique sur les lecteurs et non pas pour les convaincre intellectuellement. Il n'y a là ni ordre ni table de matières, aussi avons nous été contraint d'examiner beaucoup de " passages creux " pour parvenir à trouver des informations de caractère politique ou social auxquels nous avons accordé une place privilégiée.

- 2) Dans le cas de conflits entre les sectes religieuses, le but unique des auteurs anciens, écrivains partisans de telle ou telle secte, était de prouver l'infidélité des dirigeants des autres sectes, aussi ont-ils dépouillé la lutte de son véritable contexte socio- politique.

3) Les auteurs actuels qui ont traité de la Naqshbandiyya et des nombreux conflits suscités par son apparition dans la société kurde, et qui sont croyants, souffrent, exception faite d'un très petit nombre, d'un problème intellectuel et dogmatique lorsqu'ils abordent les divergences entre la Naqshbandiyya et la Qâdiriyya. Comme si cela ouvrait leurs yeux sur les faiblesses de leur religion. Alors, le plus grand service qu'ils croient pouvoir rendre à l'Islam est de n'en pas parler, ou d'y passer comme si cela n'était rien du tout. S'ils traitent ce sujet c'est pour indiquer que tous ces conflits étaient provoqués par des malentendus ou par les infidèles.

Nous ne doutons pas que les pages qui suivent présentent de nombreuses lacunes, mais elles auront du moins essayé d'aborder certains éléments nouveaux que nous jugeons utiles et nécessaires pour l'étude de cette confrérie au Kurdistan.

Notes

(1) Yazîdî: secte religieuse professée par une partie des Kurdes, en particulier ceux de l'Union Soviétique. Les thèses sur ses origines sont multiples. Les Yazîdis sont également appelés " adorateurs du Diable ". Un des principes fondamentaux de leur dogme est fondé sur la thèse suivante: " Si le mal existait indépendamment de la volonté de Dieu, ce dernier serait impuissant, or, un être impuissant ne peut être Dieu ".

Le fondateur de cette secte, shaykh ^cAdî (1073-1162), ne s'écarta en rien des principes de l'Islam. Mais au cours des neuf siècles de son histoire, la Yazîdiyya a engendré des dogmes fondamentalement opposés à cette religion. C'est pourquoi ses croyants se trouvent souvent sous-estimés et persécutés par les Kurdes musulmans orthodoxes.

(2) Ahl-e al-Haqq: (les gens de la vérité), on les appelle également les ^cAlî Ilâhî, c'est-à-dire ceux qui croient en la divinité de l'Imâm ^cAlî. Ils pensent qu'il y eut sept incarnations de la divinité, dont une fut ^cAlî. Les adeptes de cette secte vivent pour la plupart au sud du Kurdistan iranien. Ils sont en grande majorité des Kurdes.

(3) Cet auteur (1885-1960), d'origine polonaise, était avant la révolution de 1917 le vice-consul de la Russie à Urmiya (Rizâ'iyya), au Kurdistan iranien. Après 1917, il s'exila en France où il écrivit activement sur l'Iran en général et sur

les Kurdes en particulier. Il est le meilleur spécialiste du Kurdistan de la période entre les grandes guerres. Ses œuvres relatives aux Kurdes comprennent 35 articles, parus dans les revues françaises, anglaises et italiennes. Son ouvrage, mentionné ci-dessous, est considéré comme un livre capital sur les Kurdes et le Kurdistan.

(4) Nikitine, Basile: Les Kurdes, Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1956, p. 218.

(5) Martin van Bruinessein, jeune chercheur hollandais, travaille depuis plusieurs années sur le Kurdistan et la Turquie. Cette dernière sera d'ailleurs l'objet d'un ouvrage qu'il publiera prochainement. Il est aussi l'auteur de nombreux articles, en langue hollandaise, sur les Kurdes. Son livre mentionné ci-dessus s'est classé au rang des ouvrages indispensables pour toute étude sur ce peuple, en particulier en ce qui concerne la religion.

(6) CHARNAY, Jean-Paul: Sociologie religieuse de l'Islam, Sindbad, Paris, 1977, p. 329.

Notes sur les sources

Nous n'avons pas l'intention d'apporter, ici, des remarques détaillées concernant les sources de cette étude. Car nous avons établi à la fin de ces pages une liste bibliographique comprenant tout ce qui est écrit sur la Naqshbandiyya, y compris les sources relatives à ce phénomène au Kurdistan.

Pour un sujet de l'histoire du Kurdistan comme le nôtre, il y a beaucoup de textes qui ont été écrites à l'époque considérée. Mais, hélas, ils n'offrent que très peu d'informations à celui qui s'intéresse aux aspects sociaux, économiques et politiques des problèmes qui avaient été suscité par la Naqshbandiyya. Ce fait caractérise réellement toutes les oeuvres des auteurs kurdes et arabes de l'ère qui vit la naissance de cet ordre au pays des Kurdes. Il y a des auteurs qui sympathisaient avec cette confrérie, et d'autres qui y voyait un désengagement de la shari'a et ses adhérents ne sont, pour eux, que des infidèles et provocateurs.

Vers la fin du XIXe siècle la fièvre anti-naqshbandiyya s'était abaissée, alors vit le jour, sur Mawlânâ Khâlid, une série de biographies dans lesquelles mention doit être faite de l'ouvrage d'Ibrâhîm Fasîh al-Baghdâdî, al-Madjd al-Tâlid (Voir la bibliographie, B. 1. 7). Ce livre est une des plus anciennes biographies. Il a servi de base à la presque totalité des ouvrages abordant la vie de ce personnage.

Nous avons aussi les écrits de Mawlânâ Khâlid lui-même. Ils étaient regroupés par Malâ ^cAbd al-Karîm Mudarris sous le titre de Yâdî Mardân (Voir la bibliographie, B. 4. 2). Celui-ci s'est référé à Bughyat al-Wâdjid (Voir la bibliographie, B. 1. 33) où se trouve la plupart de ces écrits.

Yâdî Mardân se compose de 194 lettres en persan, 91 lettres en arabe, le divan de Mawlânâ et certains de ses récits. Jusqu'à nos jours c'est l'oeuvre la plus importante relative à Mawlânâ. Yâdî Mardân comprend également une introduction remarquable dans laquelle Malâ Karîm essaya, pour la première fois, d'analyser les motifs politiques du conflit entre les dirigeants Bâbân et les Naqshbandis.

Durant ce siècle de nombreux livres et articles ont paru sur ce sujet. Mais ils ne sont pas sorti du cadre de ce qui fut apporté par les écrivains du XIXe siècle. Mentionnons, seulement pour exemple le mémoire préparé pour le " Master " à l'Université d'al-Azhar par Muhammad Khâlid Muhammad sur Mawlânâ et ses oeuvres (Voir la Bibliographie, B. 1. 40), dont nous avons à notre disposition le résumé. Ce travail n'est qu'une répétition des anciens ouvrages.

Ce qui nous était très utile ce sont les oeuvres des voyageurs (du XIXe siècle) et celles des chercheurs occidentaux. Ce sont eux qui ont essayé de voir d'autres aspects du Kurdistan que la religion ou, autrement-dit, de comprendre l'Islam et toutes ses manières d'être en tant que réalité sociale et non pas comme un don divin coupé de toute origine terrestre. Quelques-uns

d'entre eux ont tenté de chercher les vrais motifs de l'apparition, du succès et les problèmes qu'avait provoqué la Naqshbandiyya.

Soulignons tout d'abord le livre de Claudius James Rich ⁽¹⁾. En effet le premier volume (398 pages), et le chapitre XII du deuxième (pp. 1-28) sont entièrement consacrés au Kurdistan, particulièrement à la dynastie Bâbân et celle d'Ardalân. L'auteur, dont nous parlerons plus loin, commença son voyage dans le pays des Kurdes le 16 avril 1820. Il y resta 165 jours, où il a enregistré tous ce qu'il vit et vécut. Rich a une profonde estime pour le peuple kurde, ce qui donne à ses remarques une confiance qui manque lorsqu'on lit le livre du missionnaire italien Campanile: Histoire du Kurdistan ⁽²⁾. Ce dernier auteur fut envoyé au Kurdistan par la Propagande, en 1802. En 1809, il fut nommé Préfet Apostolique pour la Mésopotamie et le Kurdistan ⁽³⁾. Malheureusement il avait une haine aveugle contre les Kurdes. Apparemment cela était à cause de l'assassinat, par eux, en 1785, du missionnaire dominicain, Vircent Ruvo. Dans son ouvrage un sentiment de subjectivité se montre persistant. Cela met une grande partie de ses informations en cause.

Il faut également souligner le livre d'Amédée Jaubert ⁽⁴⁾, le messageur de Napoléon auprès du sultan ottoman. Malgré le peu de pages consacrées aux Kurdes (pp. 66-78), elles sont d'une grande importance pour comprendre quelques aspects de la situation au Kurdistan, surtout les relations de ses habitants avec la Sublime Porte. Cet auteur fut pendant huit mois priso-

nier par les Kurdes du nord (5). Ce fait ne l'a pas poussé à déformer la réalité, comme le faisait souvent Campanile.

Mention doit être faite également du livre de Khalifin: La lutte pour le Kurdistan au XIXe siècle (6). Cette étude montre clairement les politiques des grandes puissances de l'époque vis-à-vis du Kurdistan. Elle était indispensable pour notre travail malgré l'exagération qui marque certaines de ses analyses.

Passons maintenant aux chercheurs occidentaux de notre temps. Un des grands spécialistes de la Naqshbandiyya, c'est Hamid Algar (anglais converti à l'Islam), professeur à l'Université de Californie. Il avait écrit de nombreux articles sur cet ordre dans divers pays musulmans. Mais jusqu'à présent il n'a pas étudié cette confrérie au Kurdistan.

Nous devons également citer le nom de Marijan Molé qui écrivait en français jusqu'au milieu des années soixantes, sur la Naqshbandiyya, en particulier, en Iran.

Il n'est pas raisonnable de présenter nos remarques sans souligner avec une grande estime la remarquable étude de M. M. van Bruinessen: AGHA, SHAIKH AND STATE (Voir la bibliographie, B. 7. 22). Les pages qui abordent cette confrérie au XIXe siècle sont peu nombreuses. Mais les analyses qui s'y trouvent furent pour nous la clé d'une analyse globale et approfondie, si nous osons le dire.

Dans son article, Shaikh Khâlid and the Naqshbandi

Order (Voir la bibliographie, B. 7. 15), Albert Hourani essaie de trouver les raisons historiques et politiques pour lesquelles l'appel de Mawlânâ Khâlid à la nouvelle confrérie eut ce succès extraordinaire. Hourani avait réussi à analyser certains motifs étant à la base de l'adhésion des tribus kurdes à l'ordre de la Naqshbandiyya.

Avant de mettre fin à ces notes, il faudrait dire qu'en France la seule étude sur l'école khâlidite de la Naqshbandiyya - mise à part notre mémoire pour le D. E. A., est celle de M. Cyrille Chodkiewicz (Voir la bibliographie, B. 6. 8.). Pour la vie du maître nous y trouvons une traduction intégrale de la biographie apportée par Al-Khânî dans al-Hadâ'iq (V. bib. B. 1. 11). Dans cette biographie il y a des passages qui n'ont point d'utilité. Ces passages se placent dans le style oriental usuel, plus particulièrement, Khânî avait écrit son livre dans l'intention d'exhausser la réputation de Mawlânâ. En fin il faut noter que le travail de Chodkiewicz développe une introduction considérable sur l'origine théologique de la Naqshbandiyya. Il était, à vrai dire, notre seule base pour la traduction, en français, des termes relatifs à cette confrérie.

Il faut également citer une oeuvre qui paraît indispensable pour toute étude sur l'Islam. C'est La Sociologie Religieuse de l'Islam de M. Jean-Paul CHARNAY (voir note 6, p. 15) dont la partie concernant la méthodologie nous a été d'une grande utilité.

Notes

1- Rich, Claudius James: Narrative of a Residence in Kordistan and on the site of ancient Nineveh, 2 volumes, London, 1836/1972.

2- G. Campanile, O. P.: Histoire du Kurdistan, traduit en français par Thomas Bois. Cette traduction non publiée se trouve en dactylographie chez Mme. Joyce Blau De Wangen. Ce livre est paru en italien à Naples en 1818 à l'imprimerie des frères Fernandes sous le titre: Storie della Regione del Kurdistan e delle sette di religione ivi esistenti (216 pages).

3- Ibid., l'avant-propos, p. 11.

4- Jaubert, Pierre-Amédée Emilien-Probe: Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805 et 1806, Paris, 1821/1860.

5- Ibid., p. XI.

6- Khâlfîn, N. A.: Al-Sirâ^c alâ Kurdistân fi al-Qarn al-Tâsi^c ashar (La lutte pour le Kurdistan au XIXe siècle), traduit du russe en arabe par Ahmad^c Uthmân Abû Bakr, Bagdad, 1969.

Chapitre I

LA NAQSHBANDIYYA

- 1- Aperçu historique
 - 2- Les fondateurs
 - 3- Règles de la Naqshbandiyya
- Conclusion

Institut kurde de Paris

1- Aperçu historique

L'histoire de la confrérie Naqshbandiyya est relativement complexe si on la compare à celle d'autres confréries musulmanes. L'hostilité ou la sympathie dont elle a joui, son expansion ou sa récession selon les périodes et les shêkhs, l'étendue du territoire sur lequel elle s'est implantée, et finalement, le caractère secret de son action interne comme externe, laissent une grande partie de son histoire dans une obscurité qui peut paraître décourageante.

Nous essaierons de passer brièvement en revue les étapes du développement de la confrérie, en établissant une chronologie, puis nous passerons à l'étude de ses aspects pratiques.

X X X

C'est au début du XIII^e siècle qu'apparut à Bukhârâ une confrérie soufie appelée " Confrérie des Maîtres " (Tarîqa-y khuwâdjagânî)⁽¹⁾ dont la fondation est attribuée à ^cAbd al-Khâliq Ghudjduwânî (? - 1220), dont nous aborderons plus loin la biographie.

Cette confrérie devait former le noyau de l'ordre Naqshbandiyya dont la dénomination remonte au XIV^e siècle et s'est maintenue jusqu'à nos jours. Elle a pour origine le surnom de Bahâ' al-Dîn Naqshband (1318 - 1389), qui ajouta ses trois règles au huit règles de la Confrérie Naqshbandiyya,

règle inchangée depuis six siècles.

Lorsque Bahâ' al-Dîn commença à préparer la fondation de sa confrérie la religion musulmane venait de subir pendant les âges précédents de graves vicissitudes en Asie. Elle s'était trouvée directement menacée par la tentative de Hâshim ibn Hakîm al-Muthanna, le prophète voilé, par la formation de sectes innombrables, celles des Isma^ciliyya surtout. En outre, la grande querelle des shiites et des sunnites divisait profondément les défenseurs les plus fidèles de l'oeuvre de Mahomet. Mais l'invasion mongole ayant apaisé, par la menace d'un péril commun, toutes les rivalités religieuses, et détruit la puissance des derniers Ismaéliens, le moment semblait propice pour tenter une rénovation pacifique de la foi orthodoxe. Il l'était d'autant plus que, fort cosmopolites en matière de croyances, les chefs mongols avaient adopté indifféremment toutes les religions des contrées soumises à leur joug ... La nouvelle invasion mongole des hordes de Timour-Lenk, produisit alors un bouleversement qui parut, un moment, remettre en question l'ordre de choses établi dans l'Asie centrale (2).

Ces circonstances étaient favorables pour l'expansion d'une nouvelle confrérie. Ce fut la Naqshbandiyya qui est née et s'est développée en moins d'un siècle et demi à Bukhârâ, Samarqand et dans la région Transoxiane, puis s'est répandue vers l'est et vers l'ouest. Au XVe siècle, elle fut l'une des confréries musulmanes les plus puissantes.

Au nombre de ceux qui adhèrent à la tariqa, on trouve de nombreux ulamâ', sunnites, qui avaient une profonde connaissance de la doctrine musulmane, phénomène qui caractérise encore la Naqshbandiyya de nos jours. C'est ce qui conduit ibn Hadjar al-Haytamî (1503 - 1566) à dire que " la seule grande confrérie qui soit exempte des défauts des soufis ignorants c'est la Naqshbandiyya " (3).

Cependant, la confrérie ne toucha pas seulement cette catégorie sociale, mais pénétra également profondément les classes moyennes. Il est vrai, comme l'ont fait observer certains chercheurs (4) qu'elle est apparue parmi les classes moyennes elles-mêmes, et qu'elles n'ont pu que l'adopter, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque l'une des règles demande aux disciples de travailler pour gagner leur vie (5). Ce n'était donc pas pour trouver un moyen de subsistance que l'on adhérerait à la confrérie, mais pour d'autres motifs ou ambitions. C'est pourquoi la Naqshbandiyya avait toujours des adhérents qui étaient la base économique la plus solide de la société, et les moteurs du marché (nous aborderons plus largement tous ces aspects en traitant du Kurdistan).

Si par la suite des représentants des classes dominantes adhèrent à l'ordre des Naqshbandis ce ne fut certes pas pour les mêmes raisons ni pour réaliser les mêmes objectifs que les représentants des classes moyennes. Par contre l'histoire montre, notamment à l'époque timuride en Perse, ottomane à Bagdad et dans la principauté Bâbân, que les Naqshbandis étaient désireux de s'approprier le pouvoir

et la direction des affaires pour les diriger selon leurs intérêts, surtout lorsqu'ils rencontraient l'adhésion de la population.

La première rencontre de l'ordre avec le pouvoir eut lieu à l'époque de Bahâ' al-Dîn Naqshband qui fut pendant douze ans le savant religieux le plus important auprès du sultan Khalîl, gouverneur de Samarqand.

En exerçant ces importantes fonctions, Bahâ' al-Dîn gagna pour la confrérie une indiscutable popularité, en exerçant à côté de son rôle religieux, un rôle politique de la plus haute importance.

Mais lors de la chute du sultan, Bahâ' al-Dîn perdit toute influence. Il retourna dans son pays natal pour finir ses jours retiré du monde et de la vie sociale après l'avoir si étroitement côtoyée (6). Ce retrait de Bahâ' al-Dîn entraîna pour la confrérie une période d'éclipse.

Après la mort du maître, plusieurs shêkhs lui succédèrent à la tête de la confrérie, mais aucun ne put modifier une situation déjà figée.

La situation changea du tout au tout avec l'arrivée au pouvoir des Timurides en Perse, qui soutinrent, au moins au début la confrérie et son shêkh Ubayd Allâh Ahrâr (1404 - 1490). Commence alors une époque florissante à tous points de vue pour la Naqshbandiyya. C'est en effet à l'époque de Ahrâr que, malgré quelques problèmes mineurs, elle connut un âge d'or qui ne devait plus jamais reflourir pour elle (7).

^cUbayd Allâh devient le religieux le plus en vue et le plus important de toutes les régions à majorité sunnite sur lesquelles s'exerçait le pouvoir timouride . C'était lui qui dirigeait les affaires de Samarqand bien que le gouvernement ait officiellement nommé un gouverneur (8).

De plus Kâshifî déclare: " Il (^cUbayd Allâh) a rassemblé tant d'argent, de propriétés et de troupeaux qu'on ne peut les dénombrer " (9). Il ajoute: " Certains considéraient que ses richesses et ses affaires commerciales étaient en contradiction avec les règles de l'Islam " (10). Le maître s'occupait tant de politique qu'il en était conduit à négliger ses devoirs religieux envers ses disciples (11). Les shêkhs naqshbandîs qui ont été associés aux affaires du gouvernement excusent leur attitude et la justifient par la nécessité de défendre les populations contre les injustices des gouverneurs (12).

C'est à partir du milieu du XVe siècle que la Naqshbandiyya s'est répandue en Turquie grâce aux efforts du shêkh ^cAbdullâh Ilâhî (mort en 1490). Celui-ci, après avoir achevé plusieurs années d'apprentissage mystique auprès du grand maître de l'époque shêkh ^cUbaydullâh Ahrâr, s'adressa à Constantinople pour y installer pour la première fois des couvents naqshbandis (13).

Après la mort de ^cUbayd Allâh (1490) les gouverneurs timurides ne menèrent pas la même politique envers les Naqshbandis, ils se conduisirent même très agressivement envers certains shêkhs, essayant par tous les moyens

d'affaiblir leur influence sociale et religieuse. Si cette hostilité ne fut au début qu'individuelle, elle devint plus tard systématique avec le renforcement des pouvoirs des Timurides.

Cette politique portera ses fruits. Les Naqshbandis s'affaiblissent de plus en plus avec le déclin des Timurides qui voit l'émergence et l'élargissement de l'influence des shiites, les ennemis des Naqshbandis.

L'arrivée au pouvoir des Safavides leur porta un coup sérieux en Perse, leur principale centre d'influence. Ceci explique que le maître qui donne nouvelle jeunesse et un nouveau souffle à la confrérie n'était ni bukhârite ni samarqandit comme autrefois, mais musulman indien.

C'est le shêkh Ahmad Sirhindî (1563 - 1624) qui donna à la tarîqa un élan considérable qui en fit une des confréries les plus en vue. Il laissa sur la Naqshbandiyya une profonde empreinte, telle qu'on lui a donné le surnom de " Rénovateur du deuxième Millénaire " (Mudjaddid al-Alf al-Thânî), puisqu'il a vécu au début du deuxième millénaire de l'hégire. Son école, Mudjaddidiyya s'est largement répandue en Inde, Pakistan et Afganistan jusqu'à nos jours. Son importante oeuvre est un recueil de lettres, intitulé Maktûbât (cf. bibliographie B. 1. 37).

Après sa mort, son école occupa la plupart des takyas de la confrérie dans le monde musulman jusqu'au début du XIXe siècle, époque à laquelle un shêkh kurde Mawlânâ Khâlid

Naqshbandî (1779? - 1827) imposa son école à la confrérie. C'est grâce à lui que cette dernière se répandit dans les pays musulmans à l'ouest de l'empire de Perse.

On remarque qu'à partir de cette date la majeure partie des shêkhs sont des Kurdes, surtout en Turquie, Irak, Syrie et Kurdistan. Dans le VIIIe chapitre nous parlerons plus longuement de l'histoire de la Naqshbandiyya de la mort de Mawlânâ à nos jours, et tout particulièrement au Kurdistan.

Comme l'ont remarqué ceux qui ont écrit sur les confréries religieuses musulmanes, celle-là est moins répandue dans les pays arabes que les autres confréries. Elle est restée principalement concentrée en Asie, là où elle est née. On peut dire qu'elle a gardé son origine et sa popularité asiatique. C'est peut-être à cause de cette origine, comme l'affirment certains, et pour ses règles: dont quelques-unes remontant aux sources non-islamiques, qu'elle n'a pu conquérir le terrain qu'elle a conquis en Turquie ou Kurdistan par exemple. A la fin du XIXe siècle, il existait seulement à Constantinople cinquante-deux couvents de l'ordre. Dans l'Asie centrale, on en trouvait partout⁽¹⁴⁾.

Les règles de l'ordre le proscrivaient mais son usage était si répandu dans l'Extrême Orient et dans les régions qui confinent aux Indes ou à la Chine, que tous les efforts tentés pour en empêcher l'emploi, sont restés sans efforts⁽¹⁵⁾. Les exemples semblables sont abondants. Pourtant en Egypte, la Naqshbandiyya ne comptait, à la même époque, que quelques membres, la plupart dépendant de la takya du Caire⁽¹⁶⁾. Et au Hedjaz elle

n'en avait pas beaucoup plus qu'en Egypte. C'est en Syrie qu'elle eut un essor important, cela grâce aux efforts de Mawlânâ Khâlid lui-même.

Mais sur le plateau de l'ensemble des pays musulmans, la Naqshbandiyya avait vers la fin du siècle dernier un nombre considérable de couvents; elle en possède plus qu'aucune autre. Cette remarque est presque une évidence même de nos jours, malgré toutes les difficultés qui se sont manifestées sur son chemin depuis lors jusqu'à nos jours.

Dans son histoire on trouve des shêkhs marquant leur confrérie d'une vive expansion terrestre ainsi qu'une tentative de réunification de toutes les branches coupées de la direction. On les appelle rénovateurs (mudjaddid), du fait qu'ils se consacrent à refaire l'unité de la confrérie. En effet, après la mort de Bahâ' al-Dîn Naqshband (1389) plusieurs branches locales se sont détachées de la direction générale. Ces branches, dirigées chacune par un maître connu seulement dans une petite région, se conduisaient d'une manière indépendante, pourtant il n'y avait presque aucune différence dans leurs règles. Cette orientation locale ou régionale est due à l'existence d'une véritable lutte pour le pouvoir entre les shêkhs de cet ordre. C'est alors que ces fractions se heurtent d'une époque à l'autre à un maître qui vise à unir toutes les branches sous une direction: la sienne. Les plus importantes tentatives furent celles du shêkh Ahmad Sirhindi et celle de Mawlânâ Khâlid' (la deuxième étant un complément de la première). Mawlânâ avait beaucoup de chance d'approcher de cet objectif s'il n'était pas mort si jeune.

Mais il faut souligner qu'aucun des efforts de réunification n'a abouti au but espéré. De nos jours cette division est encore plus importante, et les branches plus abondantes et un tel espoir est inimaginable. Ce n'est pas une seule raison, comme l'autrefois, qui sépare les shêkhs naqshbandis, mais aujourd'hui de nombreuses motifs les poussent même à se haïr.

Aujourd'hui, la Naqshbandiyya occupe un vaste domaine dans les pays musulmans de l'Asie et de l'Afrique. Tous ses affiliés ne pratiquent pas ses règles, mais ils n'hésitent pas à affirmer leur adhésion et parfois même à la signaler dans leurs noms. Certains rendent de temps à autre visite aux tombeaux des saints en Iran et aux shêkhs vivant au Kurdistan ou ailleurs.

2- Les fondateurs

Les deux personnages étudiés dans cette partie sont considérés comme fondateurs de cet ordre. Les autres maîtres naqshbandis, qui se sont succédés à partir de la fin du XIVe siècle, n'ont pu développer aucun apport de principe. Pourtant ils ont créé par leurs pratiques religieuses et leurs activités intellectuelles des courants et des écoles patronymiques au sein de la doctrine naqshbandite.

^cAbd al-Khâliq Ghudjduwânî

On considère que le véritable fondateur de la confrérie fut ^cAbd al-Khâliq Ghudjduwânî, fondateur de la confrérie des maîtres qui est, selon Idries Shah ⁽¹⁷⁾, la plus ancienne des confréries musulmanes. C'est à lui que l'on doit huit des onze principes ('Usûl-e yâzdagâna), autrement dit les paroles sacrées (Kalimât-e qudsiyya).

Peu d'informations sur la vie de Ghudjduwânî nous sont parvenues, et les auteurs de ses biographies rapportent toujours les mêmes informations, sans pouvoir apporter d'éléments nouveaux.

^cAbd al-Khâliq naquit à Ghudjduwân, village situé au nord-ouest de Bukhârâ, au XIIe siècle. La date exacte de sa naissance nous est inconnue, de même que celle de sa mort, que beaucoup d'historiens s'accordent à placer en l'an 1220.

Adolescent, il part pour Bukhârâ afin d'y poursuivre ses études. C'est là qu'il rencontre son maître Khuwâdja Yûsuf-e Hamadânî auprès duquel il s'initie au soufisme.

Les oeuvres de ^cAbd al-Khâliq nous sont parvenues sous la forme d'un ouvrage intitulé " Maqâmât " (c'est-à-dire les situations " entre les états mystiques ") et de trois courts récits (cf. bibliographie, A. 2. 8; B. 2. 15 et 16).

Bahâ' al-Dîn Naqshband

C'est un siècle plus tard que Bahâ' al-Dîn Muhammad ibn Muhammad Naqshband (1318 - 1389) ajouta trois autres principes aux huit déjà édictés par Ghudjduwânî. C'est lui qui donna son surnom " Naqshband " à la confrérie de Khuwâdjagân.

Sa vie est un peu mieux connue. Il naquit à Kushk-e Hinduwân (Chateau des Indiens), un village qui fut plus tard rebaptisé Kushk-e ^cÂrifân (château des soufis) par les Naqshbandis. A l'âge de 18 ans il est envoyé à Sammâs près de Bukhârâ, pour s'initier au soufisme auprès de Khuwâdja Muhammad Bâbâ Sammâsâ. Il reste plusieurs années auprès de son maître, et après la mort de ce dernier part poursuivre ses études à Samarqand. Au total, il passe près de vingt ans de sa vie à étudier le soufisme auprès de nombreux shêkhs.

Il passe ensuite deux ans au service de Sultan Khalîl, gouverneur de Samarqand et ses environs, et retourne après sa chute à son village.

Son oeuvre capitale, qui nous est parvenue, fut " La Sainteté " (Qudsiyya). Il est également l'auteur de quelques autres récits. (cf. Biographie , B. 2. 21).

Son tombeau, qui se trouve dans le village de Bâwaddîn, près de Bukhârâ est encore aujourd' hui un lieu de pèlerinage pour les musulmans du monde entier. Les habitants de Bukhârâ ont coutume de le visiter le mercredi après-midi⁽¹⁸⁾.

Bahâ' al-Dîn Naqshband est né un siècle après la mort de ^cAbd al-Khâliq Ghudjduwânî, mais c'est par son intermédiaire qu'il a adhéré à la confrérie en le contactant spirituellement, c'est pourquoi on l'appelle 'Uaysî ⁽¹⁹⁾. Il existe en effet deux moyens d'adhérer à la Naqshbandiyya:

1) Le contact "physique" avec un shêkh " savant et parfait " reconnu comme tel par les autres.

2) Le contact sprituel avec l'âme d'un shêkh naqshbandi reconnu mais décédé, c'est ce dernier procédé que l'on nomme la méthode 'Uaysî.

3- Règles de la Naqshbandiyya

La tariqa naqshbandiyya respecte la shari^c et suit scrupuleusement la sunna. Elle considère toute infraction à ces deux fondements comme une innovation. Pour les Naqshbandis, le shiisme n'est qu'une sorte d'innovation.

La confrérie exige de ses disciples deux conditions: imitation de la conduite du Prophète et amour du shêkh de la tariqa (20), car il est le représentant du Prophète pendant le chemin de dhikr pour arriver à Dieu (21).

Le terme Naqshband

Le terme Naqshband est d'origine persane, il signifie " impression de l'image (pour qu'elle demeure) " (22), ou " peintre " (23), ou " celui qui dessine des tableaux incomparables de la Science Divine " (24).

La plupart des auteurs s'accordent à penser qu'il s'agit là d'un surnom attribué à Bahâ' al-Dîn, qui à force de dhikr, vit le nom d'Allâh s'imprimer dans son coeur (25). Ce terme n'est pas le seul nom de la confrérie. Les shêkhs naqshbandis ont choisi d'autres termes pour indiquer des périodes que connurent des shêkhs particulièrement actifs. Par exemple

la période de ^cUbayd Allâh Ahrâr est appelée " Ahrâriyya ", celle d'Ahmad Sirhindi " Mudjaddiyya ", et après Mawlânâ Khâlid jusqu'à nos jours " Khâliidiyya " (26).

Le Shaykh

Le shêkh naqshbandi est un personnage de première importance. Sans son aide le disciple ne parvient pas à franchir les états mystiques et à parvenir à Dieu (27). On exige du murîd l'effacement de soi devant le shêkh, comme l'étape indispensable pour l'effacement de soi devant le Seigneur (28). Il est donc l'intermédiaire entre le disciple et Dieu (29). Celui qui n'a pas de shêkh pour le guider, celui-ci est guidé par le Diable (30). En effet le murshid a une autorité presque absolue sur son murîd.

La Silsila

La silsila (chaîne des maîtres successifs d'une voie mystique) de shêkhs, phénomène distinct de la shari^ca et de la sunna, revêt chez les Naqshbandis une importance capitale. Elle remonte au prophète par Abû Bakr, auquel cas on la nomme " Bakrî " ou par l'Imâm Alî, et elle est appelée alors la chaîne de l'or (silsilat al-Dhahab) car elle a pris naissance dans la famille du prophète (voir la silsila de la confrérie Naqshbandiyya à la page 37).

La plus grande partie des ordres soufis font remonter leur silsila au prophète par l'Imâm Alî. Mais dans l'ordre naqshbandi, malgré l'existence de la silsila d'Alî en deux branches, on donne une importance considérable à celle d'Abû Bakr, ce qui

LA SILSILA DES NAQSHBANDIS

MUHAMMAD Le Prophète (571-632)

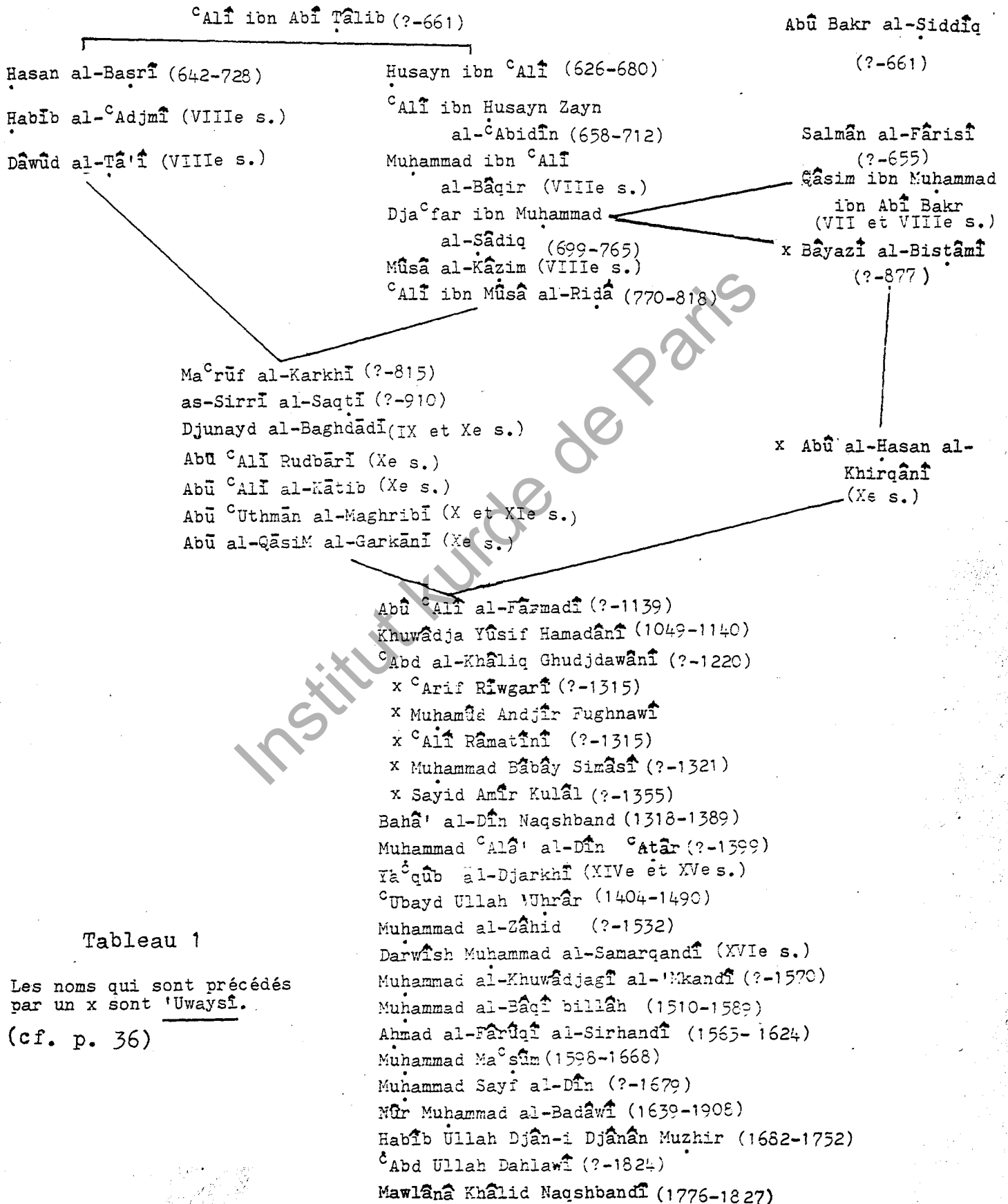


Tableau 1

Les noms qui sont précédés par un x sont [°]Uwaysī.

(cf. p. 36)

éclaire nettement l'hostilité historique latente entre les Naqshbandis et les shiites.

La confrérie lorsqu'elle s'appuie sur la chaîne d'Abû Bakr se fonde sur une parole du prophète: " Dieu n'a rien fait couler dans ma poitrine sans que j'aie fait de même à Abû Bakr " (31).

Le shêkh doit avoir une silsila réelle, qui remonte véritablement au prophète, faute de quoi il perd toute légitimité. Or le disciple doit être certain de la légitimité de la chaîne du maître qu'il s'est choisi. Cette chaîne, nous la verrons, apparaît même dans le dhikr.

Le Dhikr

Ou la remémoration, selon la traduction de L. Gardet dans l'article DHIKR de l'Encyclopédie de l'Islam. Il prend chez les Naqshbandis une dimension technique extraordinaire, sur le plan individuel ou collectif.

En adoptant le dhikr intérieur et en rejetant le dhikr extérieur, les Naqshbandis visent à extraire du coeur du disciple tout autre que Dieu, et y amener son amour. Voyons tout d'abord les onze exercices préparatoires que le murîd doit faire avant de se mettre au dhikr:

- 1) Purification rituelle.
- 2) S'acquitter de deux rak^cas.
- 3) Se tourner vers la qibla (La Mecque) dans un endroit désert.
- 4) Se mettre sur son séant tout en restant à genoux, comme pour la prière.

5) Demander le pardon de tous ses péchés en se représentant toutes ses fautes réunies devant soi sous le regard de Dieu.

6) Réciter la fâtihat une fois et trois fois les ikhâlâs en les offrant à l'esprit de Mahomet et aux esprits de tous les cheikhs Naqshabandi.

7) Fermer les yeux; serrer les lèvres; appuyer la langue contre le palais; rendre parfaite son humilité et exclure toute distraction visuelle.

8) Pratiquer l'"exercice de la tombe", c'est-à-dire imaginer qu'on est mort, lavé, enveloppé dans le linceul et déposé dans la tombe et que le cortège s'est dispersé, vous laissant seul pour affronter le Jugement.

9) Pratiquer l'"exercice du guide". Pour cela le néophyte met son coeur en présence de celui de son cheikh en gardant son image présente même s'il est absent, pour obtenir la bénédiction du cheikh et pour ainsi dire s'annihiler (fana) en lui

10) Concentrer tous ses sens corporels, chasser toute préoccupation et mouvement capricieux du coeur et diriger vers Dieu toute sa puissance de perception. Puis dire: " O Dieu, tu es (l'objet de) ma Recherche et ton Bon Plaisir est mon désir ". Remémorer ensuite dans son coeur le Nom de l'Essence en se souvenant que Dieu est là qui vous regarde et vous enveloppe.

11) Attendre la "visitation" du dhikr quand c'est fini, pendant un petit moment avant d'ouvrir les yeux⁽³²⁾.

Les exercices préparatoires et le dhikr lui-même sont décrites, par Madelin Habib dans son excellent article: " Some notes on the Naqshbandi order ", de la manière suivante:

" Le novice doit faire son dhikr après la prière de la nuit. Il s'assied par terre, ferme ses yeux, arrête sa respiration et imagine que Dieu le regarde, entend et voit. A ce moment-là il se souvient qu'il est coupable, dépourvu de toute qualité et qu'il ne connaît rien d'utile, et il dit 25 fois: " Seigneur, pardonne-moi ". Lorsqu'il termine la répétition de cette phrase, il doit chercher le sens du pardon qui comprend un désir sincère de la purification et de la dévotion vis-à-vis de Dieu. Ensuite il récite une fois la sourate d'al-Fâtiha, et trois fois celle d'al-'ikhlâs en dédiant leurs récompenses au Prophète et aux divers shêkhs, en particulier ceux de la confrérie Naqshbandiyya.

Après toutes ces prières, le murshid explique au novice qu'il doit considérer que c'est là sa dernière expiration, comme s'il faisait sortir son âme de son corps, comme s'il avait été lavé, puis mis dans un cercueil et mené vers sa tombe pour y être enterré. Durant cette concentration et ces exercices spirituels, il commence à comprendre qu'il ne peut compter sur aucune aide autre que celle de ses propres actions.

On demande au novice d'évoquer dans son imagination l'image de son shêkh, et de sa silasila. Il doit demeurer longtemps dans cet état, afin que cette image rencontre son âme. C'est ce qu'on appelle chez les Naqshbandis "râbita". Plus il demeure ainsi, plus grand est pour lui le bénéfice " (33).

C'est à ce moment-là qu'il peut pratiquer quelques-unes des règles de sa confrérie, règles que nous traiterons dans les pages qui suivent. C'est souvent la cinquième règle, le "yâd kerd" qui est mise en oeuvre durant cette étape.

Nous essaierons ici de donner une description, la plus claire possible, de cette sorte de dhikr afin de réaliser sa profondeur chez les Naqshbandis.

Le "yâd kard" comprend deux sortes de réceptions: la première est l'affirmation du nom d'Allâh, la deuxième la négation et l'affirmation: lâ ilâha illâ Allâh (il n'y a de divinité que Dieu). Ces deux phrases doivent être prononcées un nombre déterminé de fois (5 ou 10001).

Pour la pratique de ces deux méthodes, 5 ou 10001 fois, les maîtres ont distingué dans le corps certains centres subtils (latâ'if), (consulter les tableaux N°s 2, 3 pp. 42-43) dans lesquels on doit pratiquer ce dhikr. Chacun de ces centres possède des caractères et des rôles particuliers.

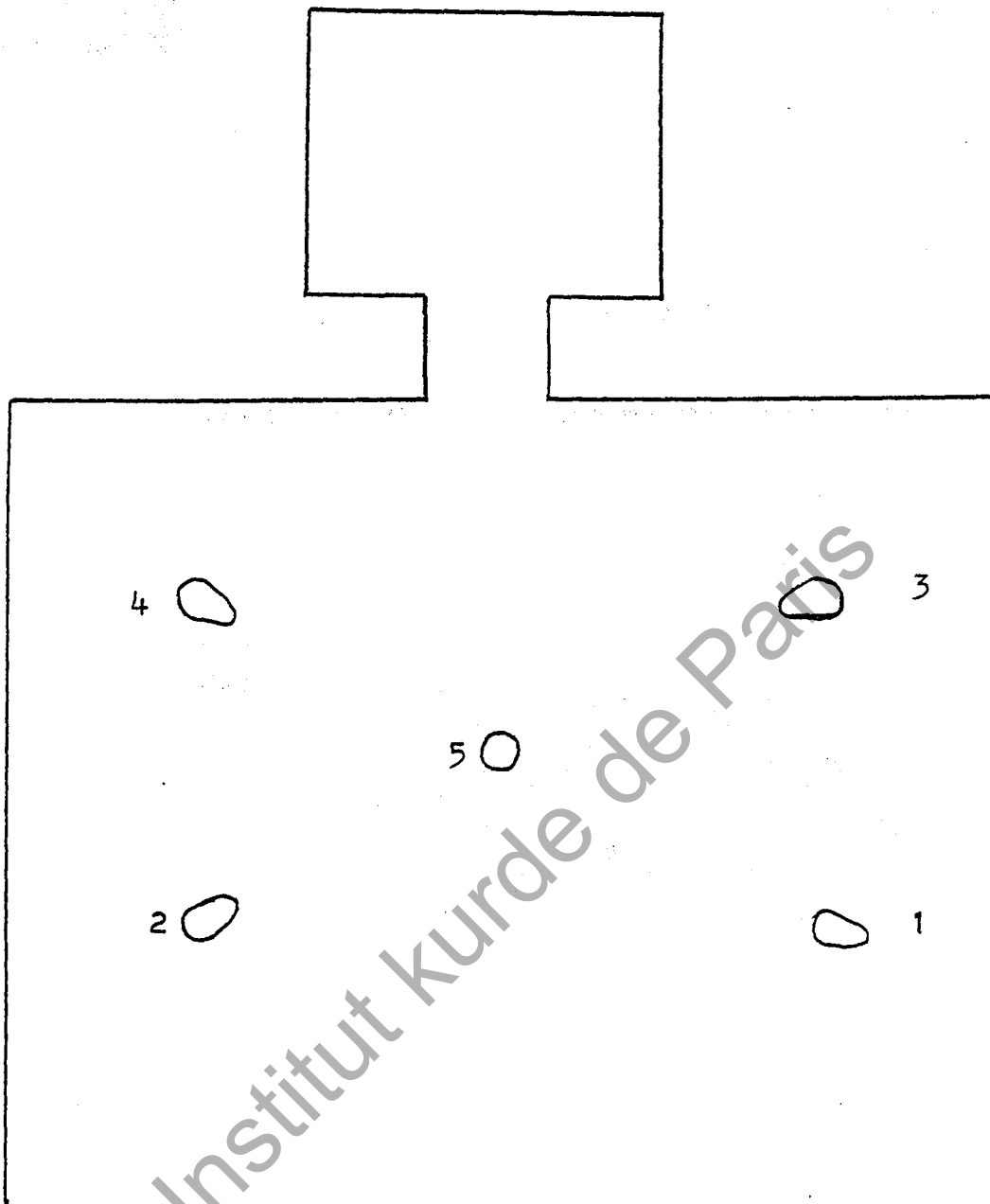
Ce sont successivement:

- Le coeur (al-Qalb) qui est sous le pied d'Adam ⁽³⁴⁾, et penche vers l'extérieur, sa lumière est jaune.

- L'esprit (al-Rûh) est situé sous le sein droit et penche vers le centre de la poitrine, il est sous le pied de Noé et celui d'Abraham, sa lumière est rouge.

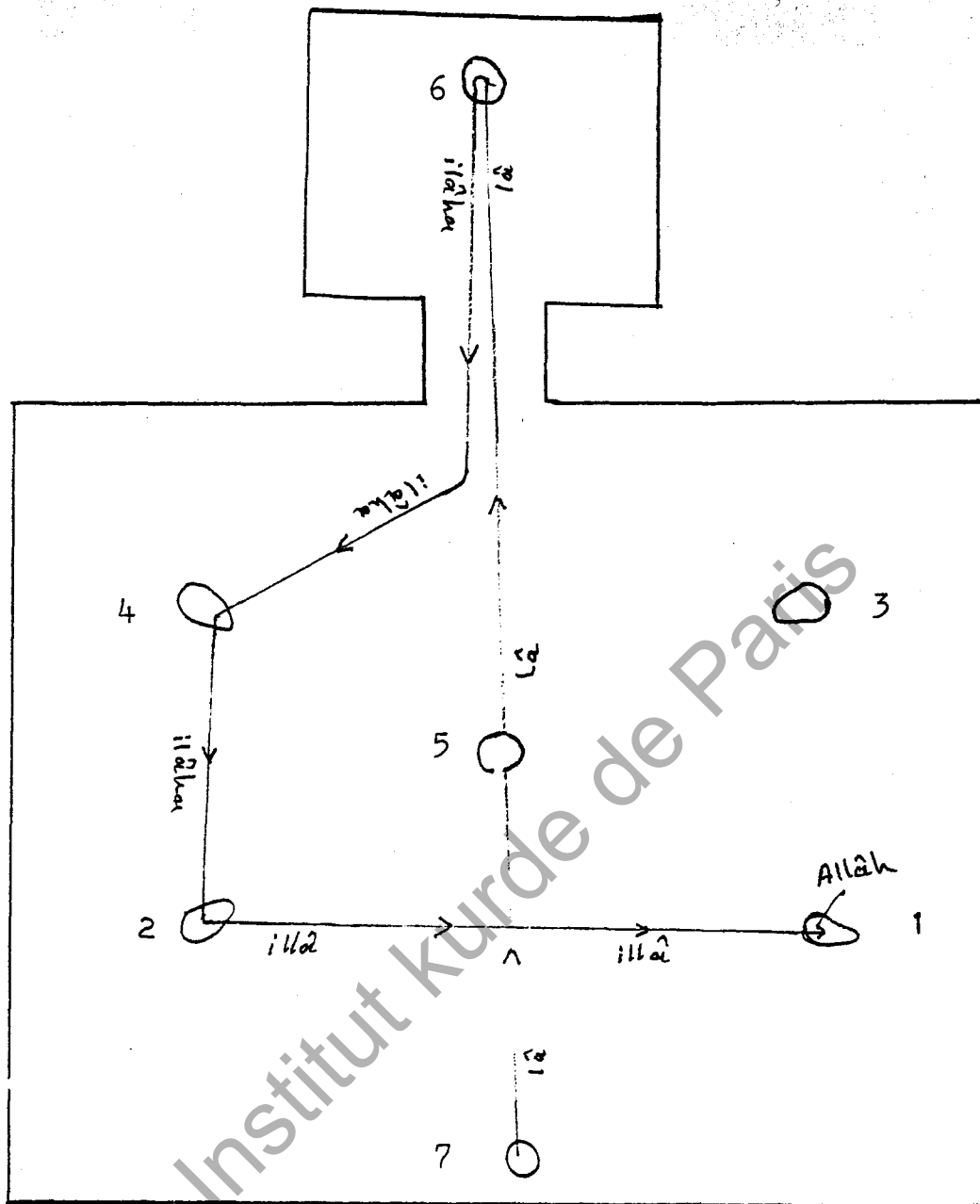
- L'intime (al-Sirr), situé sous le sein gauche et penche vers le centre de la poitrine, sous le pied de Moïse, sa lumière est blanche.

- Le caché (al-Khâfi) situé sur le sein droit, penche



- 1- Al-Qalb (le coeur), jaune, sous le pied d'Adam.
- 2- Al-Rûh (l'esprit), rouge, sous les pieds de Noé et Abraham.
- 3- Al-Sirr (l'intime), blanc, sous le pied de Moïse.
- 4- Al-Khâfî (le caché), noir, sous le pied de Jésus.
- 5- Al-Akhfâ (le plus caché), vert, sous le pied de Muhammad.

Tableau 2 La division du corps chez les Naqshbandis
pour la pratique du dhikr du nom " Allâh ".
Voir pp.38-48

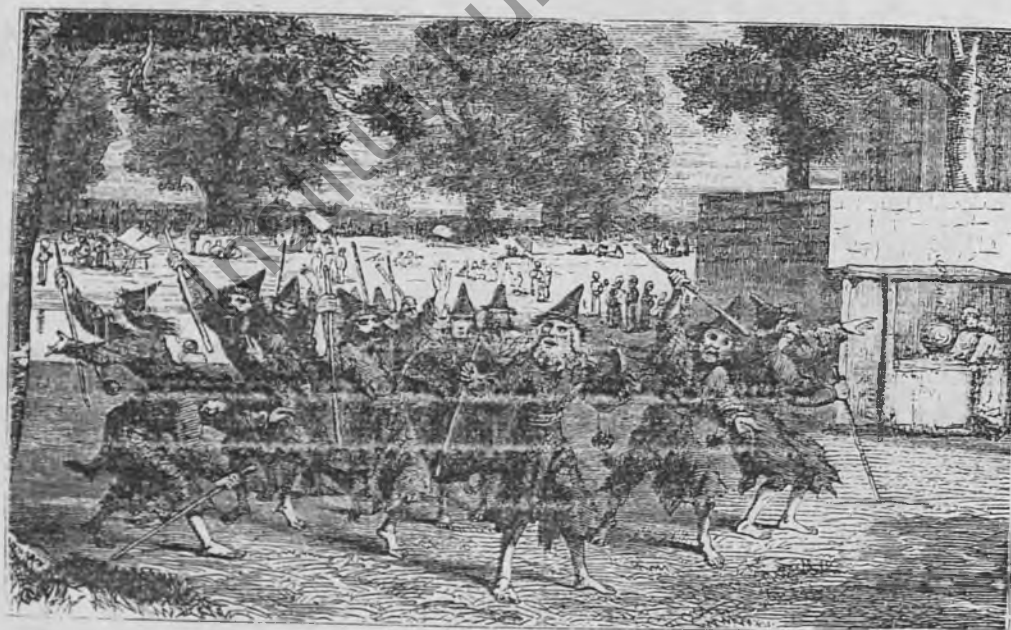


- 1- Al-Qalb (le coeur), jaune, sous le pied d'Adam.
- 2- Al-Rûh (l'esprit), rouge, sous les pieds de Noé et Abraham.
- 3- Al-Sirr (l'intime), blanc, sous le pied de Moïse.
- 4- Al-Khâfi (le caché), noir, sous le pied de Jésus.
- 5- Al-Akhfâ (le plus caché), vert, sous le pied de Muhammad.
- 6- Al-Rûh al-Nâtiqa (l'esprit parlant), ou al-Ra'is (le chef), qui représente le cerveau.
- 7- Al-Surra (le nombril).

Tableau 3 La division du corps chez les Naqshbandis pour la pratique du dhikr de la négation et de l'affirmation. Voir pp. 38-48



Shêkh naqshbandî



Derviche naqshbandis rencontrés par Arminius Vambéry
à Bukhârâ, au XIXe siècle.

vers le centre de la poitrine, sous le pied de Jésus, sa lumière est noire.

- Le plus caché (al-Akhfâ), situé au centre de la poitrine, sous le pied de Muhammad, sa lumière est verte (35).

Cependant le cerveau joue également un rôle dans ce dhikr, on l'appelle le chef ou l'esprit parlant (al-Rûh al-Nâtiqa), mais il ne possède pas les caractères des autres centres. (Pour les détails et pour le déroulement du dhikr, consulter le tableau de la page 42 et celui de la page 43.

Le premier dhikr se fait par répétition du nom d'Allâh, en commençant par le coeur. Après avoir été convaincu qu'il le pratique seul, le novice effectuera la même opération avec les quatre autres centres.

Le deuxième dhikr (lâ 'illâha illâ Allâh), qui a son rythme respiratoire propre, est influencé par les règles du Boudisme. Le shêkh Muhammad Amîn al-Kurdî demande le disciple de le pratiquer de la manière suivante:

" Bloquez votre langue sur le palais. Inspirez profondément, retenez votre souffle et commencez par le mot lâ. Imaginez que vous le prenez sous le nombril; amenez-le jusqu'aux organes énumérés plus haut pour le faire monter finalement jusqu'à l'âme rationnelle (al-Nafs al-Nâtiqa) qui a son siège dans le premier lobe du cerveau. Poursuivez en prenant en imagination dans le cerveau le hamza de l''illâha que vous faites descendre dans l'omoplate droite, puis faites-le descendre dans l'esprit (rûh). Imaginez alors que vous prenez le hamza de l''illa'llâh dans

l'omoplate et faites-le glisser le long du sternum jusqu'au qalb, qui bat à ce moment à la Parole de Majesté de toute la force du souffle comprimé contre le noyau du coeur, jusqu'à ce que vous sentiez son effet et sa chaleur à travers tout le corps. Sa chaleur consumera toutes les particules corrompues du corps tandis que les particules saines seront irradiées par la Lumière de Majesté. L'exercice sera répété vingt et une fois avec la réflexion voulue sur le sens de la formule à méditer, au terme de ces exercices, le dhâkr (le commémorateur) éprouvera le fruit de son dhikr qalbî; il perdra toute conscience d'être un homme et une partie de la création et sera entièrement annihilé par l'attraction de l'Essence Divine. (36).

Le murid doit pratiquer le dhikr avec une concentration très profonde parfois jusqu'à l'étonnement (al-Dhuhûl) où il est totalement consumé par la Grandeur divine. S'il était dominé par celle-ci il arrive au contrôle (al-Murâqaba), et il parvient à apercevoir la Vérité. L'étape suivante est celle qu'on appelle (ahwâl) ou " les facultés mystiques " (37).

Les Naqshbandis n'ont jamais admis le dhikr qui se base sur des actes violents avec le corps, qui est conçu et pratiqué chez d'autres confréries, la Qâdiriyya et la Rifa^ciyya à titre d'exemple, en tant que moyen visant à convaincre les non croyants ou ceux qui ont une foi faible en Dieu. Mais nous avons un témoignage sur des scènes violentes des derviches de cette confrérie. Le voyageur Arminius Vambéry qui voyaga en Iran en 1863 écrit: " Au moment où nous arrivions sur la place, le hasard sembla prendre à coeur d'augmenter l'intérêt des scènes étranges qu'elle

nous présentait, en y faisant déboucher la procession hebdomadaire des derviches Nakichbendis, ordre célèbre auquel j'avais dit à Chukroullah Bay que j'appartenais. Ces derviches ont pour fondateur Baha-ed-Din Nakichbend, qui est la source première de toutes les extravagances par les quelles l'islamisme oriental se distingue de l'occidental. Ce saint national mort en 1388, est vénéré dans le Turkestan presque à l'égal de Mahomet, et les pèlerins viennent de l'extrémité de la Chine faire leurs dévotions à sa tombe. Elle est située à deux lieues de Bokhara dans un petit jardin qu'une mosquée borne de bélier, d'une bannière et d'un balais qui a longtemps servi à nettoyer le sanctuaire de la Mecque. Les mendiants, dans le voisinage de ce lieu vénéré, se montrent plus importuns que ceux de Naples ou de Rome.

Je garderai toujours le souvenir du tableau que j'eus ce jour-là sous les yeux, quand ces sauvages enthousiastes, avec leurs chevelures éparses au vent, se mirent à danser en rond, comme des possédés, tous en hurlant un hymne dont chaque strophe était d'abord entonnée par leur chef ou pir à barbe grise. L'oeil et l'oreille ainsi captivé, j'oubliais ma lassitude, quand mon compagnon m'entraîna dans une des échoppes déjà décrites, pour y prendre le thé. " Hein! me disait-il avec exaltation, que pensez-vous maintenant de la noble Bokhara? " " (38).

L'éditeur du livre de Vambéry avait écrit la note suivante sur ce passage: " Cependant cette scène n'approchait pas en violence d'une autre de même espèce dont M. Vambéry fut témoin à Samarcande et où l'exaltation des Nakichbendis devient telle que plusieurs, abandonnant le moëlleux tapis de la prairie, montèrent sur des

pierres anguleuses sans cesser de sauter comme des fous; le sang jaillit bientôt de leurs pieds, ce qui ne mit pas fin à leur dénonce, et ils ne s'arrêtèrent qu'en tombant à terre privés de connaissance. " (39).

Mais lorsque nous avons parlé aux shêkhs naqshbandis, ils n'admettent point que ces derviches dont Vambéry parlent soient des Naqshbandis.

Khatm-e Khâdjagân

Les Naqshbandis ont un autre dhikr, khatm-e Khâdjagân, (la prière des maîtres), qui se déroule une fois par semaine, pour compléter les dhikrs de la semaine.

Ils se réunissent chaque jeudi, vendredi ou lundi en général pendant la nuit et rarement durant la journée. Ils font leur dhikr sous la direction d'un shêkh qui demande à ses murîd de s'asseoir en cercle, composé dans certains centres naqshbandis de 50 personnes. (40). Le nombre des dhikrs est compté par le maître au moyen de pierres. A la fin ils récitent quelques invocations composés par les grands maîtres de la confrérie, puis le murshid enseigne à ses disciples les noms de sa silsila. A la fin il leur demande une aide matérielle (41).

Onze principes

Ils sont l'essentiel doctrine naqshbandi que le novice doit suivre pendant toute sa vie. Les huit premières édictées par Ghudjduwânî sont les suivantes (selon l'ordre courant de la confrérie):

1- Hûsh dar dam (préservation du souffle). Le novice doit être avec Dieu à chaque inspiration ou expiration (42). Ce point est le principe essentiel de la confrérie, sa non-observance est une faute majeure et relève même de l'impiété (al-Kufr) (43). Certains auteurs naqshbandis pensent même que tous les êtres vivants appliquent ce principe dans leur respiration, car ils prononcent sans le vouloir la lettre " hâ " qui est la dernière du nom " Allâh " (44).

2- Nazar bar qadam (littéralement " le regard sur les pieds/ou sur les étapes "). Le novice doit devancer ses pas du regard quand il marche, et il doit regarder devant lui lorsqu'il s'assied, ceci afin que ce regard ne se disperse pas et ne soit distrait, auquel cas son état de dhikr n'est pas total. Le regard, pour certains shaykhs est une des flèches du Démon (45).

3- Safar dar watan (" Voyage hors de la patrie " c'est à dire abandon des caractères détestables de la nature humaine et tentative d'acquérir les caractères divins). On entend par là que le novice doit commencer à abandonner son attachement pour les gens et les choses, afin d'entreprendre un voyage vers

l'attachement intérieur, et de quitter l'amour des créatures pour celui de Dieu (46).

4- Khalwat dar andjuman (Solitude dans la foule).

Le coeur du novice doit se trouver en permanence auprès du Véridique, même s'il est au milieu des hommes.

Ceci est possible par l'isolement dans un lieu retiré et la pratique du dhikr de Dieu. C'est ce qu'on nomme " la solitude intérieure ". Il est également possible que le corps du disciple demeure parmi les hommes, si son coeur est avec le Véridique (47).

Les Naqshbandis s'appuient en cela sur un verset du Coran: " Des hommes que nul négoce et nul troc ne distraient de l'invocation d'Allâh " (XXIV, 37) (48).

5- Yâd kard (Pratique du dhikr). Dont nous avons déjà traité. Voir p. 41.

6- Bâz gasht (Rétention du souffle). Lorsque le novice parvient à l'étape décrite en 5, il commence à répéter " Ilâhî anta maqşûdî wa ridâka maţlûbî " (Mon Dieu tu es mon but, et ton contentement est mon désir). Il imagine cette phrase lorsqu'il est en état de rétention de souffle. Cette opération introduit dans son coeur le secret de l'Unicité divine, jusqu'à ce qu'il ne voit plus que l'existence de l'Un Absolu et ne se préoccupe plus que de Lui (49).

7- Negah dâsht (Vigilance). C'est la nécessité de continuité dans les deux états précédents, pendant une période qui

ne peut être inférieure à deux heures, en état de vigilance face aux pensées adventices (50). D'autres considèrent que cet état est une préservation du coeur contre les pensées adventices d'une façon générale (51).

8- Yâd dâsht (Concentration). Il importe pour le disciple d'être toujours attentif à Dieu. Cette attention n'est possible qu'après l'effacement absolu en Dieu (52).

Les trois autres principes de la confrérie, édictés par Bahâ' al-Dîn lui-même sont les suivants:

9- Wuqûf-e zamânî (Arrêt temporel). Le novice doit être conscient de ces états et se juger chaque deux ou trois heures. S'il trouve en lui-même le bien et l'attention à Dieu il remercie son Seigneur, s'il trouve son coeur insouciant de Dieu, il Lui demande pardon (53).

10- Wuqûf-e 'adadî (Arrêt compté). Il importe pour le novice de bien connaître le nombre de dhikr. Ce nombre doit toujours être impair. Certains considèrent que le but de cette opération est de déterminer si le dhikr produit ou non des résultats positifs (54).

11- Wuqûf-e qalbî (Attente du coeur). Le novice doit imaginer qu'il est dépouillé de son esprit, de ses sens et de son corps, qu'il n'est qu'un coeur en présence de Dieu, et uniquement préoccupé de Lui (55).

Il faut souligner que ces règles ne sont pas connues de tous les disciples naqshbandis. Ce sont les plus avancés dans les degrés de l'apprentissage qui les retiennent. Il semble que certaines de ces règles seront négligées ou même oubliées dans la pratique. Elles ne seraient plus alors qu'une partie du patrimoine naqshbandi. Peut-être leur complication est-elle l'une des causes de ce destin.

Institut kurde de Paris

Conclusion

Au cours des six siècles de son histoire, la Naqshbandiyya a toujours été la confrérie religieuse musulmane résistante le plus pour conserver son existence. Toujours, après une période de recul, paraissait un shêkh qui lui donnait un nouveau souffle et la ramenait au premier rang de tous les ordres. Cet exemple de renaissance est particulier à cette confrérie. Le shêkh qui était à l'origine de ce nouvel essor était appelé novateur (madjaddid), et le dernier en fut un Kurde, Mawlânâ Khâlid. Après lui il n'y en eut pas d'autre.

Aucun de ces novateurs n'a pu modifier les onze règles de la confrérie, édictées par les deux fondateurs, ^cAbd al-Khâliq Ghudjduwânî et Muhammad Bahâ' al-Dîn Naqshband. Le nom de Naqshbandiyya vient de ce dernier. Ces règles ont apporté une caractéristique pratique très sophistiquée au niveau du spirituel, fait rare chez les autres confréries.

Notes

(1) La terminologie essentielle de la confrérie Naqshbandiyya est d'origine persane, et s'est répandue sous cette forme parmi les autres peuples.

(2) Le Chatelier, A: Les Confréries Musulmanes du Hedjaz, Paris, 1887, pp. 144-146.

(3) Bukhârâ'i, Muhammad Pârsâ: Qudsiyya: Kalimât-e Bahâ' al-Dîn Naqshband (La Sainteté: paroles de Bahâ' al-Dîn Naqshband), Téhéran, 1975, p. 11.

(4) Ibid., p. 12.

(5) Cf. La 4e règle: solitude dans la foule, p. 50.

(6) Encyclopédie de l'Islam, 1e éd., article "Naqshband".

(7) Voir pour cette époque l'introduction de Qudsiyya, par Ahmad Tâhirî ^cIrâqî, pp. 10-27.

(8) Kâshfî, Fakhr al-Dîn ^cAlî: Rashahât ^cayn al-Hayât (la source de la vie), Kanipour, 1912, p. 328.

(9) Ibid., p. 302.

(10) Ibid., p. 331.

(11) Ibid., p. 331.

(12) Qudsiyya, l'introduction, p. 20.

(13) Algar, Hamid: " Some notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia ", dans: Die Welt des Islams, 1972, XIII, p. 169.

(14) Les Confréries Musulmanes du Hedjaz, p. 140.

(15) Ibid., p. 141.

(16) Ibid., p. 140.

(17) Shah, Idries: The way of the sufi, London, Penguin books, 1974, p. 155.

(18) Qudsiyya, p. 44.

(19) " Tout d'abord en faisant allusion au fait que tous comme 'Uays al-Qaranî, il avait reçu une instruction directe en esprit, ensuite du fait qu'il a acquis, au cours de son apprentissage, les mêmes degrés et les mêmes qualités que le célèbre compagnon du Prophète". Cf. Molé, Marîjan: "Autour du Dâre Mansour: L'apprentissage mystique de Bahâ' al-Dîn Naqshband," dans: Revue des Etudes Islamiques, vol. XXVII, Paris, 1959.

(20) Al-Khânî, ^cAbd al-Madjîd ibn Muhammad: al-Hadâ'iq al-Wardiyya fî haqâ'iq 'adjillâ' al-Naqshbandiyya (les jardins fleuris de la vérité des respectés des Naqshbandis), Damas, 1889, p. 4.

(21) Sâhib-Zâda, Muhammad As^cad: Bughyat al-Wâdjid fî maktûbât hadrat Mawlânâ Khâlid (le but du chercheur sur les écrits de hadrat Mawlânâ Khâlid), Damas, 1915, p. 40.

(22) Al-Kurdî, Muhammad Amîn: Tanwîr al-Qulûb fî mu^câmalat ^cAllâm al-Ghuyûb (illumination des coeurs pour dialoguer avec Dieu), le Caire, 1948, p. 539.

(23) Encyclopédie de l'Islam, article "NAQSHBAND".

(24) Brown, J. P.: The Darvishes, London, new éd., 1968, p. 142.

(25) Tanwîr al-Qulûb, p. 512; Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, pp. 8-9.

(26) Tanwîr al-Qulûb, p. 557.

(27) Al-Khânî, ^cAbd al-Madjîd ibn Muḥammad: Al-Sa^câda al-'Abadiyya fîmâ djâ'a dihi al-Naqshbandiyya (le bonheur éternel par la confrérie Naqshbandiyya), Damas, 1891, p. 20.

(28) Ibid., p. 20.

(29) Ibid., p. 25.

(30) Tanwîr al-Qulûb, p. 540.

(31) Ibid., p. 516.

(32) Arberry, A. J.: Le Soufisme, traduit par Jean Gonillard, Cahiers du Sud, Paris, 1952, pp.153-154.

(33) Habib, Madelain: "Some notes on the Naqshbani order", dans: Muslim World, vol. LIX, 1969, p. 43.

(34) Le pied signifie la Sunna et la Shari^ca.

(35) Pour ces centres subtils, cf. Tanwîr al-Qulûb, p. 528; Chodkiewicz, Cyrille: Le shaykh Khâlîd (1780-1827) et la Tariqa Naqshbandiyya en Syrie, mémoire de maîtrise présenté à Paris IV, mai 1980, pp. 13-14.

(36) Le Soufisme, pp. 155-156.

(37) " Some notes ", p. 44.

(38) Vambéry, Arminius: Voyage d'un faux derviche dans l'Asie centrale, traduit de l'anglais par E. D. Forgues, Paris, 1874, pp. 167_168.

(39) Ibid., p. 168.

(40) Al-Wardî, Hamûdî: âlam al-Takâyâ wa mahâfil al-Dhikr, (le monde des takyas et les milieux du dhikr), Bagdad, 1973, p. 34.

(41) Ibid., p. 45.

(42) Kâshifi, Fakhr al-Dîn ^cAlî ibn Husayn: 'Usûl-e Naqshbandiyya (la règle de Naqshbandiyya), manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, Suppl. Pers. 968, p. 34.

(43) Rashahât ^cayn al-Hayât, p. 182.

(44) Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, p. 114.

(45) Ibid., p. 113.

(46) Tanwîr al-Qulâb, p. 520; al-Hadâ'iq al-Wardiyya, p. 114.

(47) Al-Khânî, Muhammad ibn ^cAbd Allâh: al-Bahdja al-Saniyya fî 'âdâb al-Tarîqa al-^caliyya al-Khâlidiyya al-Naqshbandiyya,

(la joie des allures de la confrérie Khâlidi et Naqshbandi), Istanbul, nouvelle édition, 1977, p. 56.

(48) Toutes les citations du Coran sont extraites de la traduction de Régis Blachère, Paris éd. G. P. Maisonneuve, 1951.

(50) Al-Bahdja al-Saniyya, p. 56.

(42) 'Usûl-e Naqshbandiyya, p. 60.

(51) Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, p. 117.

(52) Al-Bahdja al-Saniyya, p. 57.

(53) Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, p. 112.

(54) 'Usûl-e Naqshbandiyya, p. 63.

(55) Tanwîr al-Qulâb, p. 521.

Chapitre II

LE KURDISTAN AU DEBUT DU XIX^e SIECLE

- 1- Entre deux grands Empires
- 2- Principautés kurdes
- 3- Révoltes kurdes
- 4- La situation culturelle et religieuse

1- Entre deux grands Empires

A l'ouest, au nord et au sud l'Empire ottoman, à l'est l'Empire perse. Telle était au début du XIXe siècle la position du Kurdistan. Ce pays était divisé en deux parties: la plus étendue sous la dépendance des Turcs ottomans et l'autre sous la dépendance des Perses.

Cette partition remontait au XVIIe siècle. En effet, jusqu'en 1514, les perses occupaient la plus grande partie du Kurdistan. Mais, à cette date, le sultan Salîm 1er remporta, à Tchalyran (au nord-ouest du lac d'Oûmiya, au Kurdistan iranien), une victoire décisive sur le shah Ismâ'îl. C'est ainsi que la Perse perdit une grande partie du Kurdistan (1).

Mais, si les frontières turco-perses avaient changé, elles traversaient toujours et dans leur presque totalité le territoire kurde. A la suite de cette bataille perdue, les Perses sans cesse essayèrent de reprendre ce qui leur avait été pris, mais leurs efforts furent vains. Finalement en 1639, les deux Empires signèrent un accord au sujet des frontières qui avaient été modifiées, en 1514.

Le messenger de Napoléon auprès du sultan ottoman, P. Amédée Jaubert, qui visita certaines régions de l'Empire ottoman dans les années 1805-1806, a décrit ces frontières: " La ligne de démarcation commence à la chaîne des montagnes qui séparent

les deux lacs de Van et d'Ourmiya; elle suit la chaîne des monts Khelessin jusqu'à celle des monts Tchil-Tchechmêh, puis elle longe la rivière de Marivan; et elle laisse à l'est le petit lac de Zerebar, elle va se rattacher au Djebel-Tak " (2). Autrement-dit; les frontières de l'Empire ottoman comprenaient à peu près le Kurdistan d'Irak, de Turquie et de Syrie. Et le Kurdistan iranien d'aujourd'hui fut rattaché au territoire perse.

Cette situation demeure inchangée, si ce n'est les quelques modifications imposées par les résultats des guerres, jusqu'à la veille de la première guerre mondiale. En effet, la partie ottomane fut alors une fois de plus divisée en trois morceaux, et elle l'est encore de nos jours.

Pour les Ottomans, ce pays était extrêmement important du point de vue économique et militaire. Selon Jaubert, " Le nord du Kurdistan fournissait le blé, le seigle et l'orge nécessaires à la consommation de ses habitants. Il donnait aussi de l'orpiment, du soufre et de l'alus. Les vallées spacieuses et les plaines de la partie méridionale du Kurdistan sont fertiles en riz, en blé, en orge, en sésame, en fruits, en tabac et en coton herbacé. On y recueille aussi du miel et une sorte de manne en larmes qu'on sert sur les tables au dessert. Enfin on tire de cette contrée de la noix de galle d'une qualité supérieure qu'on embarque pour l'Europe aux ports d'Alexandrette et de Smyrne " (3).

Le pays ne fournissait pas seulement aux Ottomans des produits agricoles. Il fut une région encore bien plus importante

d'élevage. Le missionnaire écrit: " La partie nord du Kurdistan renferme beaucoup de pâturages, nourrit une grande quantité de moutons et de chèvres dont la vente procure des sommes assez considérables. On évalue à quinze cent mille le nombre de ces animaux qui, tous les ans arrivent de ce pays à Constantinople " (4) . Un peu plus tard d'autres sources avancent également le chiffre de 1,5 million (5). Jaubert ajoute que " l'armée ottomane que les Français combattaient en Egypte fut presque entièrement nourrie par des troupeaux venus du Kurdistan "(6) .

Les impôts que les Kurdes devaient payer au sultan étaient très élevés. La nomination de Kurdes aux fonctions de Pâshâ, Bak et de Chef de tribu, ainsi que les fêtes religieuses, étaient l'occasion de faire payer de lourds tributs, qui étaient d'ailleurs exigés, sans raison spéciale, et à intervalles réguliers.

Chaque tribu ou principauté payait des impôts sur les terrains qu'elle occupait, sur la production agricole, sur le commerce et sur les animaux. Pour cela, la Sublime-Porte nommait des fonctionnaires permanents dans les régions kurdes. Ceux-ci recevaient eux aussi leurs impôts et leurs cadeaux, en plus de ce qu'ils rassemblaient pour le sultan. C'est pourquoi l'existence de ces fonctionnaires fut un fardeau très lourd pour la population. Ce phénomène est fréquemment mentionné dans la littérature kurde du XIXe siècle.

Le Kurdistan était également une réserve militaire pour les Ottomans. Chaque pâshâ kurde avait donné son accord

au sultan pour lui envoyer un nombre, parfois fixé, de soldats quand il était en guerre avec un pays étranger ou en cas de révolte intérieure. A elle seule, la tribu de Djâf fournissait au sultan mille cavaliers et quatre mille fantassias. Sur ce point, le sultan put bénéficier des sentiments religieux des Kurdes, sunnites orthodoxes comme les Ottomans eux-mêmes, en particulier pendant ses guerres contre les shi'ites de l'Empire perse.

Cependant par rapport à sa surface et à ses productions, l'autre partie du Kurdistan, soumise aux Perses ne fournissait pas moins d'impôts au shâh (7). Elle constituait essentiellement une source de soldats pour la répression de toutes les révoltes contre le shâh. Elle était composée de trois principautés, une à majorité sunnite (l'Emârat d'Ardalân), les deux autres à majorité shi'ite (Kirmâshân et Luristân). Cette partie du Kurdistan avait moins de problèmes avec l'autorité centrale, car elle versait ses impôts régulièrement, et utilisait le mariage avec les filles des shâhs comme moyen d'obtenir satisfaction.

On peut ajouter que les chefs kurdes du côté turc avaient des visées annexionistes sur le côté perse. Ceci provoqua des divergences et poussa les chefs du Kurdistan perse à s'en remettre entièrement aux shâhs.

Les antagonismes religieux et politiques qui opposaient les Turcs et les Perses eurent pour théâtre la terre du Kurdistan. Pendant quatre siècles, du XVIIe au XIXe, les soldats des deux côtés volaient et tuaient la population

kurde (8). En résumé, ce pays était pour les deux Empires, champs de bataille, une source de richesse, et un grand fournisseur de soldats. Ce fut un pays où les vainqueurs et les vaincus exprimaient leur soif de destruction. C'est ce qui pousse un dirigeant kurde à répondre à la question d'un voyageur, sur la cause de l'état de ruine des habitations: " qui veut réparer ce qui n'est pas certain de demeurer? Si on reconstruit dans quelques jours les Turcs ou les Perses reviendront pour tout détruire"(9).

Institut kurde de Paris

2- Principautés kurdes

Si on admet deux conditions essentielles pour qualifier un régime de féodal, premièrement, la monopolisation de la propriété de la terre par la classe dominante, deuxièmement l'exploitation de cette propriété, économiquement, en petites parcelles (10), on peut, sans doute, appeler les régimes kurdes au début du XIXe siècle, régimes féodaux (11).

Le Kurdistan était divisé, à cette époque, en nombreuses principautés, et chacune était dirigée par une famille féodale qui transmettait son pouvoir héréditairement. La plupart des terres de chaque principauté était possédée par cette famille, ses parents et ses collaborateurs. Ils jouissaient d'un pouvoir absolu et pouvaient donner la terre à qui ils désiraient. A côté de ces relations féodales, nous trouvons dans d'autres régions des relations tribales assez fortes; car la société kurde était fermée ou semi-fermée, sa plus grande partie vivait presque entièrement isolée, se suffisant à elle-même, n'ayant que rarement recours aux échanges. En effet, au Kurdistan irakien les tribus formaient le trois quart de la population totale (12). Les autres parties du pays des Kurdes avaient à peu près la même proportion. Ces tribus se composaient de nomades et de paysans. Mais ces relations tribales furent l'objet d'attaque à la fois des Ottomans et des féodaux kurdes.

La force de la féodalité, elle-même, variait suivant les régions. Dans certaines régions, notamment les plus proches de la Sublime Porte, la féodalité kurde s'acheminait lentement

vers sa décadence ⁽¹³⁾. Par contre, dans d'autres régions, surtout au sud du Kurdistan, elle avait gardé encore de fortes racines.

Au XIXe siècle, cette féodalité était installée au Kurdistan déjà depuis plusieurs siècles. Elle se distingue de la féodalité en Europe: " même si quelques traits de la vie kurde (châteaux, chasse, poésie) se prêtent à des rapprochements avec la vie féodale européenne, le fond de la vie sociale, les conceptions qui la réglementent se basent chez les Kurdes sur le principe tribal " ⁽¹⁴⁾.

Le seul ouvrage écrit à l'époque féodale kurde, Sharaf-Nâma (1596) ⁽¹⁵⁾, concernant l'histoire de ce pays, mentionne plus de dix dynasties kurdes. La plupart d'entre elles existait encore au début du XIXe siècle. Les plus importantes furent: Ardalân, Kirmanshâh et Luristân au Kurdistan de Perse; Bâbân, Bitlîs, Sorân, Hakârî , Bâdinân et Botân au Kurdistan ottoman ⁽¹⁶⁾. A côté de ces principautés, il y avait d'autres villes kurdes qui dépendaient directement des pouvoirs centraux, perse et ottoman, par exemple le Djabal Sindjâr, Mârdîn, Diarbakir, Nasîbîn, Arbîl, Karkûk ... etc ⁽¹⁷⁾.

Ces principautés jouissaient d'une "semi-indépendance" vis-à-vis des deux Empires. Mais nulle d'entre elles n'avait des relations diplomatiques avec les pays étrangers à ces deux Empires. Les chefs des principautés étaient choisis parmi les familles dominantes, souvent par le sultan ou le shâh. La manière dont les chefs étaient investis ou déchus mérite d'être signalée. L'autorité centrale publiait le firman de nomination

d'un nouvel émir et il appartenait à ce dernier d'équiper une armée- kurde -, de prendre avec lui le firman et de se diriger vers la principauté dont on lui confiait le gouvernement pour y prendre les rênes du pouvoir. Si son prédécesseur n'acceptait pas de faire sa soumission- ce qui était le cas le plus fréquent-, il levait une armée et se préparait à résister au nouveau venu. Une bataille survenait pour la possession du trône. La victoire était quelquefois le lot du prince régnant, obligeant le pouvoir central à annuler son décret de nomination, et à s'incliner devant le fait accompli (18).

Les princes kurdes avaient tous un titre: Shâhizâda, Wâlî, Pâshâ, Mir et Bek. Chacun de ces titres, par l'ordre décroissant d'emploi, indique le rang d'importance de la principauté.

Chacune d'entre elles se divisait en plusieurs sandjaks qui étaient gouvernés par un des parents du chef de la principauté. Les sandjaks se divisaient également en petites régions (19).

L'administration était très mal organisée à cause des rivalités entre les dirigeants des principautés d'une part, et d'autre part entre les membres des familles dominantes. Selon Rich, l'Ardalân était la mieux organisée (20).

Les frontières de ces dynasties n'étaient jamais stables. Certaines d'entre elles ont pu construire une force considérable. Elles battaient monnaie, faisaient dire la khutba au nom de leurs chefs (21). Elles possédaient une armée régulière puissante avec

diverses sortes d'armes, un nombre de soldats assez élevé pour l'époque. Elles souhaitèrent échapper à toute autorité. Ces ambitions étaient très dangereuses pour la Sublime-Porte. C'est pourquoi, dès 1826 elle décida de pacifier les Kurdes et d'installer des gouvernements turcs au Kurdistan (22). En opposition à cette décision, vers 1830, un vaste mouvement kurde se manifesta en plusieurs endroits (23).

Au tout début des années quarante les principautés commencèrent à tomber l'une après l'autre sous les attaques des armées ottomanes ou perses. L'an 1867 marque la chute de la dernière principauté kurde dans l'histoire (24).



3- Révoltes kurdes

Deux sortes de révoltes ont eu lieu au Kurdistan au début du XIXe siècle: d'une part les révoltes d'une principauté toute entière, souvent contre l'autorité ottomane, et parfois contre le shâh, et d'autre part les révoltes de la population kurde contre l'oppression de ses émirs.

Etudions d'abord le premier cas: nous avons essentiellement trois principautés, Bâbân, Sorân et Botân qui n'ont presque jamais cessé de se révolter contre la Sublime-Porte. Il arrivait fréquemment qu'elles présentent un danger réel pour le sultan.

Plusieurs éléments à cette époque se sont trouvés réunis pour élargir le champ de ces révoltes: les impôts dont nous avons parlé, les levées continuelles de contingents pour la guerre contre les ennemis du sultan et du shâh, bien entendu au nom de l'Islam, les mauvais traitements infligés par les fonctionnaires des deux empires au Kurdistan, la politique d'effacement de l'identité nationale kurde qui rencontrait, d'après Jaubert (25), une forte résistance. De plus les Ottomans ont essayé de renforcer leur pouvoir central pour faire face aux révoltes d'Egypte, à celles des Wahhâbites à la Mecque, à Médine et au sud de l'Irak, ainsi qu'aux révoltes kurdes. Cette politique fut pratiquée par le sultan Mahmûd qui a gouverné l'Empire ottoman de 1808 jusqu'à 1839; elle menaçait, de très près, l'existence des principautés kurdes.

Les Bâbân se sont révoltés contre la Sublime-Porte, en 1804, 1806, 1808, 1812, 1816, 1819. Les Sorân étaient en révolte lors de l'arrivée au pouvoir de pâshâ Kora (Le prince aveugle) en 1814, et jusqu'à 1834. Ce prince occupa plusieurs régions kurdes voisines. Il avait une armée de 30 000 soldats, et 222 canons (26). Il entra en contact avec Ibrâhîm pâshâ d'Egypte. On parle même d'un plan selon lequel l'armée d'Ibrâhîm pâshâ et celle de pâshâ Kora auraient attaqué ensemble la Sublime-Porte (27). Cet émir kurde proclama l'indépendance de son pays en 1826 (28). En 1815 les Kurdes de Vân et de Bâyezîd se révoltent contre le sultan ottoman, avec, à leur côté, les Arméniens. Leur armée se composait de 12 mille cavaliers et de plusieurs milliers de fantassins (29). Les Kurdes de Botân se sont révoltés plusieurs fois contre la Sublime Porte (30).

Les Ottomans ne recouraient pas tout de suite aux armes chaque fois qu'une révolte éclatait. Leur politique fut de faire exterminer les révoltés par d'autres kurdes, ou de trouver des alliés parmi les révoltés eux-mêmes. Si cette politique n'avait pas de résultat satisfaisant, alors l'armée ottomane amenait des troupes dans ce pays, mais ce n'est pas toujours elle qui remportait la victoire.

Un spécialiste soviétique des études kurdes, considère ces révoltes comme " des essais faits par les féodaux kurdes contre la domination des gouvernements centraux " (31). Cette opinion est en grande partie vraie. Les féodaux qui conduisaient ces révoltes n'hésitaient pas à opprimer leur peuple. Lorsque

leurs intérêts étaient assurés, ils tournaient le dos à la population et s'engageaient en faveur du sultan ou du shâh. Ce n'est pas seulement à cette époque mais c'est dans toute l'histoire des révoltes du XIXe siècle que l'on trouve des traîtres parmi les féodaux, et qui souvent avaient de hautes responsabilités dans les révoltes.

Le vice-consul de Russie dans la région kurde écrivit: " les autorités turques répandent largement l'opinion que les Kurdes ne sont que des criminels. Elles essayent de traîner les pauvres de ce peuple en jugement afin de les mettre en accusation. Ces actes méprisables, d'ailleurs bien connus, sont pratiqués par les autorités turques avec l'aide des grands chefs régionaux kurdes " (32). Mais on ne peut pas nier que la raison de la participations des masses ne fut pas seulement l'obéissance à leurs dirigeants, elles ressentaient vraiment le " mal ottoman " et l'invasion perse. Les révoltes de ces masses contre leurs chefs prouvent cette réalité. De plus la participation des tribus aux soulèvements avait d'autres motifs, notamment la politique ottomane visant à éliminer tout reste des relations tribales et surtout le pouvoir de leurs chefs.

Abordons, maintenant, la deuxième sorte de révoltes, celles des populations contre les féodaux kurdes et les princes des principautés. Considérant que le succès, au début, de la Naqshbandiyya dans la principauté Bâbân, a des raisons à la fois sociales, économiques et politiques, et que le rassemblement populaire autour de son chef Mawlânâ Khâlid signifie le refus et le mécontentement vis-à-vis de la classe dirigeante, il est

logique et préférable de traiter ce sujet plus tard en détail au cours de la suite de notre travail.

Mais il n'est pas cependant inutile, ici, de formuler quelques remarques générales afin de situer cette deuxième sorte de révolte dans l'ensemble du Kurdistan.

Nous pouvons souligner parmi les motifs de ces soulèvements: la dureté avec laquelle les chefs exerçaient leur autorité, les lourds impôts dont nous parlerons plus tard, les injustices sociales et économiques en particulier dans le domaine de la distribution de la terre et enfin le développement économique de la société kurde, c'est-à-dire l'établissement des rapports capitalistes dans les villes et dans certains villages. Mentionnons comme exemple de révoltes celle des habitants de Bâna, ville située au Kurdistan iranien, en 1819 contre le wâlî de leur principauté, Ardalân. De nombreux citoyens et responsables ont raconté à Rich la manière cruelle avec laquelle le wâlî avait tué les révoltés dans la ville et sous les yeux de ses habitants (33). La tribu de Djâf était aussi selon Rich en état de crise avec les Bâbân et parfois ces troubles dégénéraient en guerre véritable. Au début du XIXe siècle il y avait au Kurdistan, dans les montagnes, deux endroits où les opprimés se réfugiaient et d'où ils menaient leurs activités contre les émirs kurdes (34).

Mais toutes ces révoltes ont échoué et les révoltés ont subi une difficile répression. Un orientaliste soviétique pense, à juste titre, que " la décadence de l'époque féodale au Kurdistan avait pour cause la répression que les féodaux exerçaient contre la population " (35).

De nombreux faits historiques remontant à cette époque peuvent indiquer que celle-ci se caractérise par le commencement des luttes entre certaines couches de la population et les émirs kurdes. Mais l'accentuation de l'antagonisme entre la Sublime-Porte et les principautés du Kurdistan fut la cause principale de l'affaiblissement de la lutte à l'intérieur des Etats kurdes.

Institut kurde de Paris

4- La situation culturelle et religieuse

Suivant la ligne de l'école juridique shâfi^cite, les Kurdes sunnites avaient à l'époque pour uniques lieux d'étude les mosquées. Dans chacune d'elles, un malâ dirigeait les activités religieuses, dispensait l'enseignement aux élèves, réglait les questions familiales et sociales, et prenait parfois des positions politiques assez délicates. Il jouissait d'un pouvoir considérable dans la population. C'est pourquoi l'assimilation des chefs religieux fut considérée par les dirigeants politiques comme l'un des principes essentiels pour assurer le calme dans leurs régions. Ils donnèrent à ces chefs de la terre, des vergers et leur versèrent des salaires destinés à leurs besoins personnels, à ceux de leurs élèves, et à la gestion de la mosquée (36). En dehors de ces salaires, les chefs religieux percevaient également les impôts religieux que leur versait annuellement chaque citoyen musulman, et ils recevaient un certain nombre de cadeaux lors des fêtes, telles que mariages, divorces, naissances, décès, etc...

Les élèves, qui venaient des différentes régions du Kurdistan, s'appelaient "faqê" (étudiant religieux). Leur vie - qui était communautaire - se déroulait en plusieurs étapes (37). L'étude était réservée aux hommes. Les femmes, à l'exception des filles de familles princières ou des filles de malâ, étaient totalement exclues des études.

Dans les villages où les habitants n'ont pas les moyens financiers de bâtir à la fois une mosquée et un khânaqâ ou une takya, et où les derviches sont nombreux, on construit un bâtiment qui servira à la fois de khânaqâ (où takya selon la confrérie) et de mosquée. On décide avant la construction que la partie avant du bâtiment sera appelée mosquée (mizqawt en kurde), et la partie arrière khânaqâ ou takya. La première servira pour les prières, et sera limitée par les piliers au milieu de la salle, la deuxième servira aux réunions, de caractère social ou religieux, à la pratique du dhikr. Les populations riches construisent séparément une mosquée et un Khânaqâ ou une takya, et même des salles particulières pour l'enseignement des sciences islamiques, et parfois une pièce, dans un coin de la mosquée pour le bavardage et la détente, c'est ce qu'on appelle chaqa (bavardage). En ce qui concerne l'architecture de la mosquée et celle du khânaqâ ou de la takya il n'y a pas de différence; les trois se ressemblent extérieurement et intérieurement.

Les langues d'étude étaient l'arabe et le persan, la première étant réservée aux sciences, en particulier à la religion, et la seconde à la littérature. D'une manière générale, le persan était la langue de correspondance pour les Kurdes. C'est également en cette langue que les poètes s'exprimaient le plus souvent. La pratique du turc était limitée aux communications officielles avec l'empire ottoman; il était connu essentiellement des dirigeants. Les principaux dialectes kurdes: Kirmândjî jûrû (au nord), Kirmândjî khûwârû (au sud) et Gorânî (à l'est)

n'étaient que des exercices littéraires.

Les faqhs consacraient plusieurs années de leur vie à l'étude de la théologie et du droit musulman auprès d'un ou plusieurs maîtres. Ils étudiaient également les disciplines suivantes:

- 1- La doctrine de la science du droit religieux de l'Islam (Isûl al-Fiqh).
- 2- La doctrine de la religion (Isûl al-Dîn).
- 3- La tradition rapportant les paroles du Prophète (al-Hadîth).
- 4- L'interprétation du Coran (al-Tafsîr).
- 5- Le soufisme (al-Tasawuf).
- 6- La science de l'apparence (des cieux) ou astronomie (al-Hay'a).
- 7- La comptabilité (al-Hisâb).
- 8- La géométrie (al-Handasa).
- 9- La métrique arabe ancienne et la rime (al-^carûd wal-Qâfiya).
- 10- La littérature (al-Adab).
- 11- La langue (al-Lugha).
- 12- La théologie (al-Sharî^ca). (38).

A la fin des études - qui exigeaient parfois de longues absences de la famille et du pays natal -, l'élève obtenait une licence (idjâza) (39) lui permettant d'exercer le métier de mollâ (ou malâ, selon la prononciation kurde).

A côté de ces malâs ou culamâ (40) il y avait des shêkhs (maîtres des confréries soufies) dont le pouvoir social et religieux était beaucoup plus large et important que

celui des malâs, car, contrairement à ceux-ci, ils exerçaient leurs influences dans les différentes régions du Kurdistan. Dans les contrées où la confrérie pouvait pratiquer ses rites, le grand maître nommait pour le représenter l'un de ses brillants disciples, chargé de faire adhérer les gens à la secte. Le shêkh était beaucoup plus riche que le malâ. Ce dernier était nommé par les princes, contrairement au shâkh. Par ailleurs, le shêkh se trouvait à la tête d'une organisation, ce qui ne s'appliquait pas au malâ. Les tribus kurdes obéissaient davantage aux shêkhs qu'aux malâs. Elles agissaient même parfois contre la volonté de leurs chefs, si le shêkh le désirait (41). Ainsi l'histoire du Kurdistan fut marquée par des luttes incessantes entre les malâs orthodoxes et les maîtres soufis.

Cependant, avant 1811, l'ordre dominant au Kurdistan était la Qâdiriyya (nous y reviendrons plus loin en détail). La Naqshbandiyya existait principalement dans le Nord, et occasionnellement dans le reste du pays. D'autres ordres musulmans avaient essayé de s'implanter précédemment parmi les Kurdes, mais sans succès (42).

Afin de mettre en évidence l'importance du rôle joué par les malâs et les shêkhs au sein de la société kurde (43), nous apportons deux éléments significatifs à cet égard.

Le premier concerne la généalogie de la noblesse kurde et a été livré par Basile NIKITINE (44), qui distingue:

- 1- Les "mollâ-zâda", descendants des mollâs, connus pour leur savoir et leur vie exemplaire.
- 2- Les "shaykh-zâda", descendants des shêkhs.
- 3- Les "bag-zâda", ou grandes familles nobles.

4- Les " aghâ-zâda ", chefs des tribus de moindre importance.

5- Les " zevañdan ", familles des personnages saints (45).

Tous ceux qui jouissent de dons religieux n'exercent pas obligatoirement des fonctions religieuses.

Le second élément est un évènement. En 1820, lorsque Rich parla aux dirigeants Bâbân du pouvoir du roi d'Angleterre, auquel personne n'avait le droit de s'adresser sans se mettre debout, un membre du public, étonné, posa la question suivante: " Même pas vos ulamâ?", à laquelle Rich répondit: " Bien sûr que non ". La même personne se retourna alors vers les malàs qui faisaient partie de l'assistance en leur disant: " Les savants religieux n'ont vraiment pas beaucoup de pouvoir dans son pays! " (46).

Même les poètes de cette époque, dont nous savons peu de choses, appartenaient à cette catégorie d'intellectuels.

De tout ce qui précède, il ressort que les intellectuels de l'époque, y compris les dirigeants politiques, avaient essentiellement une formation religieuse musulmane.

Conclusion

Le Kurdistan étant situé entre deux Empires , perse et ottoman, fortement centralisés, sa situation géo-politique n'a pas seulement défavorisée sa stabilité politique, mais elle a également transformé ce pays en champ des batailles qui se sont déroulées entre les deux Empires opposés pendant quatre siècles. Mais dans le même temps, les Kurdes ont eu l'occasion au cours de la première moitié du XIXe siècle, de réaliser un consensus national en vue de se donner un Etat propre. Mais les relations tribales et la nature des régimes féodaux établis depuis longtemps ont eu un rôle négatif dans la formation de l'union kurde, fait contre lequel les Perses et les Ottomans dirigeaient leur politique.

Toutes ces circonstances ont engendré de nombreuses révoltes kurdes, les unes contre Téhéran ou contre Constantinople, les autres, oeuvre de la population kurde, contre l'oppression des chefs féodaux.

N o t e s

1- Nikitine, Basile: " Problème kurde ", dans, Politique étrangère, Paris, 1946, n° 3, p. 256.

2- Jaubert, Pierre-Amédée Emilien-Probe: Voyage en Arménie et en Perse, Paris, 1821, p. 79.

3- Ibid., p. 78.

4- Ibid., p. 77.

5- Shâmilof, A.: Hawla mas'alat al-Iqtâ^c bayn al-Kurd, (Sur la question féodale chez les Kurdes), traduit du russe en arabe par Dr. Kamâl Mazhar Ahmad, Bagdad, 1977, p. 68.

6- Voyage en Arménie, p. 78.

7- Les régions du Kurdistan iranien: Kirmânshâh, Louristan et Kurdistân (Ardalân), versaient à l'époque de Karîm Khân-e Zand (1757-1779), une somme de (37 000) tomans à l'Etat perse. Cela était une somme très élevée pour l'époque. (Cf. Asif, Muhammad Hâshim: Rustam al-Tawârîkh (Le Rustam des histoires), Téhéran, 3e éd., 1978, p. 321.

8- Khâlfîn, N. A.: Al-Sirâ^c calâ Kurdistân fî al-Qarn al-Tâsi^c ashâr, Bagdad, 1969, p. 19.

9- Rich, Claudius James: Narrative of a Residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh, 2e éd., London, 1972, vol., 1, p. 8.

10- Hawla mas'alat al-Iqtâ^c, p. 6.

11- La notion de " féodalité " est traitée, ici, dans son sens le plus général; car le phénomène féodal chez les Kurdes est autrement plus riche et plus complexe et nous n'en possédons pas de connaissances exhaustives, mis à part quelques

études (Voir notes 5 et 14 de ce chapitre).

12- Hasan, Muhammad Salmân: Al-Tatawir al-Iqtisâdî fî al-^cirâq (Le développement économique en Irak), Beyrouth, s. d., p. 51.

13- En effet la politique menée par les divers gouvernements turcs, dès lors jusqu'à présent ont fait que le Kurdistan de la Turquie est resté toujours sous-développé. La féodalité y est présente même de nos jours.

14- Nikitine, Basile: " La féodalité kurde ", dans: Revue du Monde Musulman , Paris, 1925, vol., LX, p. 1.

15- Cheref-ou'ddin: Chêref-Nameh ou Fastes de la nation kurde, traduit du persan en français et commenté par François Bernard Charmoy, St. Peter-sbourg, 1868-1875, 4 volumes.

16- G. Companile, O. P.: Histoire du Kurdistan, traduit de l'italien par Thomas Bois, p. 2.

17- Ibid., p. 17. De son côté, le voyageur turc Ewliyâ Chalabî (mort vers 1682) énumère d'autres dynasties kurdes formaient le Kurdistan à son époque. (Cf. Encyclopédie de l'Islam, 2e éd., article " Kurdes et Kurdistan ", p. 442.

18- Zakî, Muhammad Amîn: Târîkh al-Sulaymâniyya wa an-hâ'ihâ (L'histoire de Sulaymaniyya et ses environs), traduit du kurde en arabe par Malâ Djamîl Rojbayânî, Bagdad, 1951, p. 124.

19- Narrative of a Residence, vol., 1, p. 217.

20- Ibid., p. 240.

21- Nikitine, Basile: Les Kurdes, Paris, 1956, édition d'aujourd'hui, p. 186.

22- Encyclopédie de l'Islam, article "Kurdes et Kurdistan ", p. 464.

23- Ibid., 464.

24- Badlîsî, Amîr Sharaf-Khân: al-Sharafnâma, traduit du persan en arabe par Malâ Djamîl Rojbayânî, Bagdad, 1953, note de la page 124.

25- Voyage en Arménie, p. 79.

26- Sâdjâdî, ^calâ' al-Dîn: Shorishakânî kurd (Les révoltes kurdes), Bagdad, 1959, p. 65.

27- Ibid., p. 65.

28- Les Kurdes, P. 87.

29- Al-Sirâ^c alâ Kurdistân, pp. 20-21.

30- En 1821, lorsque l'émir Badr Khân succéda à son père à la tête de l'émirat de Botân, il essaya de réaliser une sorte d'union entre les états kurdes afin que le Kurdistan soit indépendant de toute autorité turque. Pour cela il entretenait des correspondances avec les autres chefs kurdes et créa "l'union sacrée", pour laquelle certains d'entre eux, selon les historiens, manifestèrent leur accord. V. Shêrko, Bilich: Al-Qadiyya al-Kurdiyya (La question kurde), le Caire, 1930, p. 41. Mais ce rêve ne vit pas le jour. Badr Khân fut, comme les autres chefs, vaincu par les attaques de l'armée ottomane.

31- Al-Sirâ^c alâ Kurdistân, p. 20.

32- Ibid., p. 23.

33- Narrative of a Residence, vol., 1. p. 245.

34- Hawla mas'alat al-Iqtâ^c, p. 70.

35- Al-Sirâ^c alâ Kurdistân, p. 33.

36- Lorsque la mosquée se transforme en lieu de dhikr,

on l'appelle takya ou khânaqâ (sorte de couvent). Plusieurs années après l'apparition de la Naqshbaniyya au Kurdistan, la takya sera consacrée aux lieux où les darviches qâdirîs font leur dhikr, et le khânaqâ aux lieux des disciples naqshbanis.

(37) Malâ Nadjmaddîn Rasûl, çâlim kurde de la région de Sulaymaniyya, énumère ainsi, dans une lettre qu'il m'a adressée, les différentes étapes en question:

1- Sukhta (élève débutant): c'est le début des études, entre 6 et 7 ans. Cette étape dure plusieurs années.

2- Musta^cid (prêt): il donne des cours aux débutants en même temps qu'il prend des cours avec le malâ.

3- Malâ .: le musta^cid devient malâ . après plusieurs années d'étude, variables en nombre.

Dans d'autres régions ces étapes s'établissent autrement. Monsieur çâbid Khâlid çalâ' al-Dîn, spécialiste dans ce domaine, nous a personnellement informé que dans les régions où la Naqshbandiyya exerce autant d'influence mystique que d'enseignement, ces étapes sont formées de la manière suivante:

1) Mubtadi' (débutant): dans cette étape le débutant apprend à lire et à écrire sous la direction d'un qutâbî.

2) Qutâbî (élève): il enseigne le débutant et étudie sous la direction du sukhta.

3) Sukhta (élève débutant): il enseigne l'élève et apprend sous la direction du musta^cid.

4) Muta^calliç (élève au niveau moyen): il enseigne l'élève débutant et apprend ses cours auprès du musta^cid.

5) Musta^cid (prêt): il donne des cours aux muta^calliçs et apprend sous la direction d'un 'ustâd.

6) 'Ustâd (professeur), c'est son titre d'enseignement; il a également le titre de malâ pour sa direction des affaires religieuses. Il donne des cours aux musta^cids.

Le nombre d'élèves de chaque étape varie, d'une région à l'autre. Il dépend de la démographie, de la richesse de la région, de la prise en charge des élèves et de la capacité du professeur.

1) La démographie: une région très habitée a plus d'élèves qu'une autre moins habitée. Les futurs élèves se présenteront plutôt dans ce type de région car ils sont mieux pris en charge.

2) La richesse naturelle et le bon climat d'une région poussent à la fois le professeur et les élèves à s'y installer: les villages manquant d'eau et de vergers sont souvent sans élèves.

3) L'existence d'un shêkh ou d'un riche propriétaire qui s'engagent, individuellement ou ensemble, à satisfaire tous les besoins vitaux des élèves durant toute l'année. Ce phénomène est très rare de nos jours.

4) Un professeur renommé attirent beaucoup d'élèves religieux. La licence qu'il donne est un privilège.

(38) Yâdî Mardân, p. 10.

(39) C'est une attestation de la capacité de son titulaire, signée par le maître. On pouvait obtenir plusieurs licences de différents maîtres, chacune concernant une discipline spécifique. Il était nécessaire qu'y figuré également la chaîne d'apprentissage du maître, remontée jusqu'au Prophète.

(40) Chez les Kurdes, on appelle malây duwânza^c ilm (le malâ qui a douze sciences) celui qui avait réussi dans les

douze disciplines. Il peut exercer la fonction de malâ sans achever toutes ces disciplines; dans ce cas, on l'appelle niwa-malâ, c'est-à-dire, " demi-mollâ ".

(41) Nikitine, Basile: " Quelques observations sur les Kurdes", Mercure de France, janvier-février 1921, p. 667.

(42) Sadjdjâdî, 'alâ' al-Dîn: Daqakânî adabî kurdî
(textes de littérature kurde), Bagdad, 1979, p. 57.

(43) Voir également à ce sujet le note n° 8, p. 268.

(44) " Quelques observations ", p. 668.

(45) Ou " say-zâda ", les descendants du Prophète, selon certaines regions.

(46) Narrative of a Residence, vol., 1, p. 102.

Institut kurde de Paris

Chapitre III

LA PRINCIPAUTE DES BABANS

- 1- Caractère et évolution
- 2- La construction de la nouvelle capitale

Conclusion

Institut kurde de Paris

1- Caractère et évolution

De l'avis même des historiens, Bâbân était au début du XIXe siècle la plus puissante des principautés kurdes. La date exacte de son établissement est assez mal connue jusqu'à présent. On peut raisonnablement penser que cet état fut établi dans le courant des IXe et Xe siècles. Au début du siècle dernier, la famille régnante appartenait à la cinquième dynastie de l'histoire de Bâbân. L'histoire des quatre premières dynasties est trop mal connue pour pouvoir apporter des précisions intéressantes, c'est pourquoi nous aborderons directement l'histoire de la cinquième dynastie.

Cette famille établit vers le milieu du XVIe siècle un gouvernement dans la région de Pijdar (au Nord de Sulaymaniyya) sous la direction de Faqê Ahmad. Ce dernier avait rendu au sultan ottoman un " grand service ", qui fut à l'origine d'un firman dans lequel Faqê Ahmad obtenait autorité sur cette région et sur tous autres lieux où il pourrait imposer sa suzeraineté. Cet évènement est rapporté tant par les historiens que par les dirigeants Bâbân de l'année 1820 (1).

La région choisie par le fondateur de la dynastie pour y établir son état faisait autrefois partie de la principauté de Sorân (2). Le nouvel état repoussa rapidement ses frontières bien au-delà des limites qui étaient les siennes à ses débuts. Quelques années plus tard, les Bâbân envahirent le Sorân qui leur fut soumis pour de longues années (3), ils subjuguèrent également

la grande principauté d'Ardalân (4) et certaines villes indépendantes de toute autorité kurde, comme Arbil et Kirkûk (5).

Au XVIIe siècle, certains de ses dirigeants frappaient monnaie et faisaient dire la khutba à leurs noms (6). Ces deux exemples sont significatifs de la volonté d'indépendance des Bâbâns, aspiration opposée bien sûr aux souhaits et aux intérêts de la Sublime Porte.

Jusqu'au début du XVIIIe siècle l'émirat s'engagea à assister militairement les Turcs pour repousser les attaques de leurs ennemis, à fournir aux troupes ottomanes fourrage et ravitaillement. En contrepartie, il fut exonéré de tous les impôts et taxes gouvernementaux (7). Par la suite, la principauté se trouva soumise directement à l'autorité du vice-roi d'Irak, et lutta contre cet état de fait jusqu'à la chute de la dynastie. A cette époque, le wâlî de Bagdad choisissait lui-même les princes kurdes régnants. Il jouait un rôle de surveillant et avait droit de regard sur toutes les affaires intérieures de la principauté, et sur ses relations extérieures, particulièrement avec la Perse. Cette ingérence dans les affaires de la principauté devint une règle générale de conduite pour tous les wâlîs. La manoeuvre consistait, après avoir nommé un Pâshâ, à garder à Bagdad un de ses rivaux, de manière à pouvoir le menacer s'il s'avisait de vouloir faire preuve de trop d'indépendance.

Située à la frontière des deux Empires rivaux, la Perse et l'Ottoman, la principauté de Bâbân était, de tous les états kurdes, celui qui souffrait le plus de la rivalité entre la

Perse et l'empire ottoman.

Pour les Perses, elle était le cadre de toutes leurs attaques contre les Ottomans. Durant le XVIII^e siècle, ils furent à même d'y imposer leur volontés sans grand effort (8). Si au début de ce siècle, ils y comptaient quelques sympathisants, dans les dernières années la famille régnante leur était acquise. Ils intervenaient directement dans les affaires internes de la principauté, ce qui fait dire à un chercheur hollandais que Bâbân pouvait pour le moins être qualifiée de " pro - perse " (9).

Une lecture attentive du compte-rendu des conversations que Rich eut avec les dirigeants Bâbân permet d'établir le caractère clairement conjoncturel de cette alliance " bâbâno-perse " qui ne visait qu'à résister à l'agression ottomane. Se trouvant placée dans la position de choisir entre deux maux, la principauté avait logiquement opté pour le moindre.

Les relations avec les autres dynasties kurdes étaient surtout caractérisées par une tension constante. Le développement économique de l'état Bâbân, et surtout au cours du XVIII^e siècle, l'accroissement de sa puissance militaire et les ambitions des dirigeants effrayaient ses voisins. En 1787, les Bâbâns occupèrent la principauté d'Amadiyya (10). Les différends avec les Sorân ne prirent fin qu'en 1810, par un mariage entre deux membres des deux familles princières (11), mais la paix qui en résulta fut de courte durée. Avec la principauté voisine d'Ardalân, les Bâbâns n'entretenaient pratiquement aucune relation diplomatique. Ils choisirent même pour véhicule de leur litté-

rature le dialecte "kirmândjî khuwârû" qui se distinguait du " gorânî " en usage à l'époque à la cour d'Ardalân (12). Ceci traduit entre les deux états une profonde hostilité.

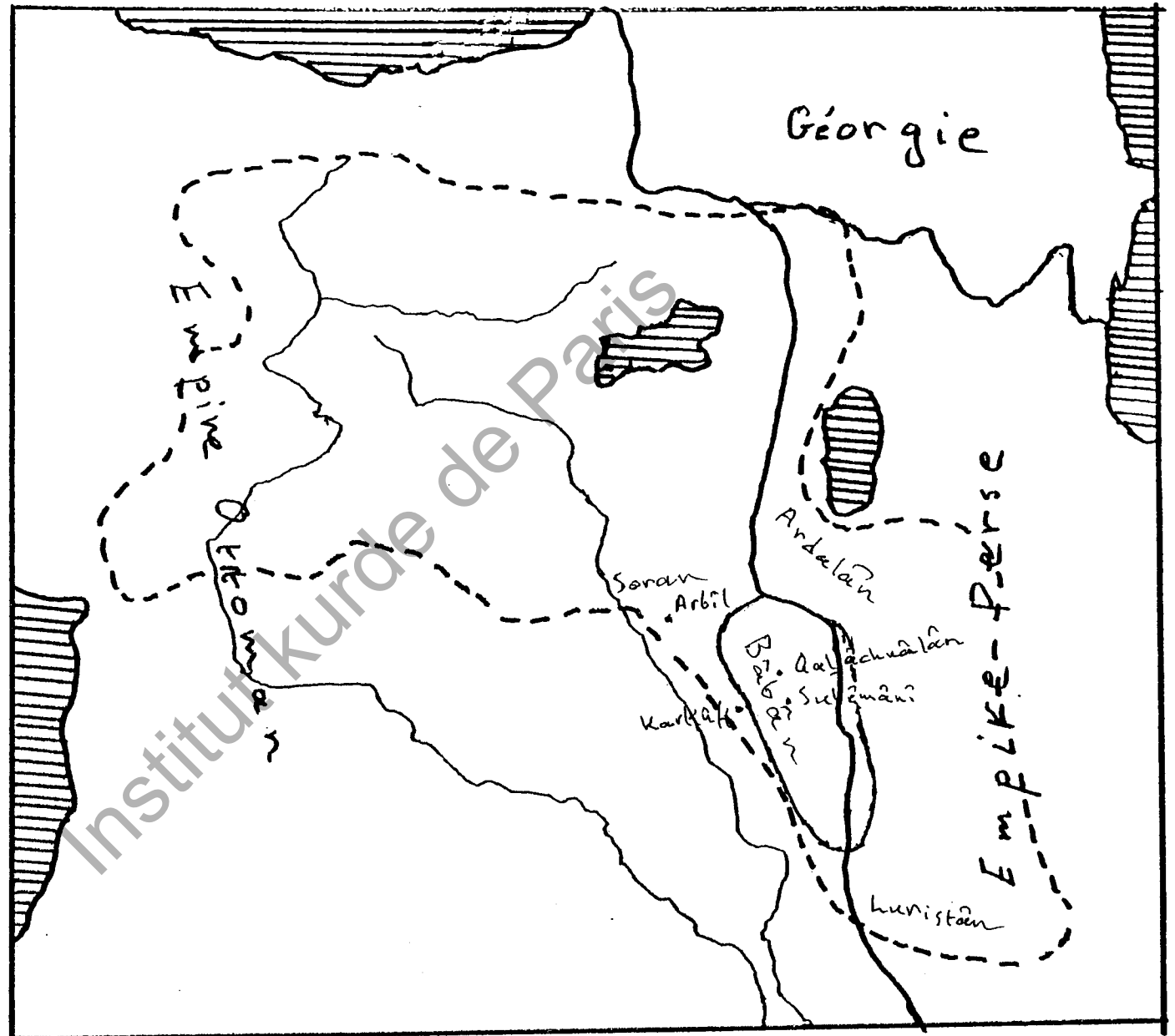
La principauté des Bâbân était divisée en plusieurs sindjâqs, ayant chacun à sa tête un mîr ou bek. On trouvait dans sa capitale, Qalâchuwâlân (puis plus tard Sulaymaniyya) un conseil législatif et exécutif, qui comprenait en particulier les parents du pâshâ, tandis que seules les tribus les plus grandes et les plus puissantes y étaient représentées par la voix de leurs chefs. Les décisions définitives, dans tous les cas, étaient l'apanage du pâshâ, que l'on appelait également le " prince des princes " (mîrî mîrân). A chaque changement de pâshâ changeait également le conseil tant l'antagonisme persistait entre les membres de la famille princière.

Il est extrêmement difficile de définir les limites géographiques exactes de la principauté. Ses frontières étaient généralement instables, et dépendaient de la puissance de ses forces armées et de celles de ses voisins. Rien qu'entre 1800 et 1820, les frontières occidentales de Bâbân subirent de nombreuses modifications. Selon Muhammad Amîn Zakî, l'historien kurde de notre siècle, Bâbân englobait au début du XIXe siècle une grande part des régions de l'actuel Kurdistan irakien, et quelques zones du Kurdistan iranien (13).

Les frontières indiquées sur la carte du Kurdistan de la page 91 ne sont donc qu'approximatives. Nous nous sommes basés pour l'établissement de cette figure sur les descriptions des voyageurs, des historiens, et des événements qui se sont

Carte n° 2

La principauté des
Bâbâns au début du
XIXe siècle



déroulés dans le pays à l'époque traitée ou immédiatement précédente.

On estime que les plus anciens soulèvements kurdes ayant quelque caractère nationaliste se sont déroulés dans cette principauté. On les attribue en particulier à ^cAbd al-Rahmân pâshâ (? - 1813) (14), le plus remarquable des princes bâbân. De 1789 à 1813 IL FUT CINQ FOIS AU POUVOIR. Il est certain qu'à cette époque le sentiment national était bien plus développé en Bâbân qu'au sein des autres principautés. Mais ce sentiment, générateur d'ambitions et d'actions, n'a abouti à rien. La situation géo-politique de la principauté entre deux Empires ayant un pouvoir fortement centralisé et ses tiraillements internes, surtout au niveau gouvernemental, furent les facteurs fondamentaux qui empêchèrent la réalisation d'une certaine indépendance.

Donner une description très précise de la situation économique de la principauté de Bâbân au début du XIXe siècle est une tâche malaisée. Les documents économiques sont pratiquement inexistantes, mais on peut déduire des observations faites par les voyageurs étrangers une image approximative, que nous compléterons de remarques de chercheurs contemporains.

Le pays était très riche, la population composée d'environ 32% de nomades et de 41% de paysans (15). La terre est plus fertile et mieux cultivée que dans le reste du Kurdistan. De grandes étendues couvertes de forêts immenses produisent quantité de bois et de fruits, exploités pour la consommation intérieure et pour l'exportation. Le pays est également producteur de tabac, miel, coton, noix et riz d'excellente qualité. Les nomades pratiquent largement l'élevage, les paysans l'agriculture.

Les tribus s'occupent souvent d'artisanat. Toutes ces données montrent à l'évidence que le revenu du pays, particulièrement durant la XVIIIe siècle, est assez élevé et en hausse constante.

Les conditions de vie de la paysannerie n'étaient cependant pas exemplaires. Les impôts qu'ils devaient acquitter à l'Etat et aux propriétaires des villages leur étaient insupportable (16). L'impôt foncier était basé sur la récolte, mais les propriétaires avident de gain avaient souvent recours à des nombreux moyens d'usurpation pour soutirer avantage tant qu'ils survaient le reste de la production. Un événement, apporté par les historiens, nous montre jusqu'à quel point les autorités Bâbân étaient prêtes à imposer impôts sur les citoyens. En 1808 Abd al-Rahmân pâshâ proposa au sultan de Constantinople d'augmenter cinq fois le montant des impôts qu'il lui versait, si l'on acceptait de lui attribuer la wilâya de Bagdad (17). L'instabilité politique et militaire coûtait fort cher. Les levées de contingent, l'aide fournie à l'armée kurde, les invasions étrangères rendaient la vie des paysans de plus en plus difficile dans la principauté.

Le budget gouvernemental était presque tout entier consacré aux dépenses de la famille princière, aux dépenses militaires, qui augmentèrent avec la construction de Sulaymaniyya, et aux impôts versés aux Ottomans ou aux Perses.

Au regard de la misère dans laquelle croupissaient les paysans kurdes, la famille princière vivait dans un grand luxe, selon Rich. Le montant des dépenses peut parfois étonner les observateurs: un cheval acheté 13.000 livres par l'un des frères du pâshâ, armes d'or indiennes etc....

L'armée des Bâbâns comprenait d'importants effectifs. Chaque tribu était tenue d'envoyer un contingent prédéterminé en cas de conflit. Vers la fin du XVIII, l'artillerie devint l'armée la plus importante. Une caste de féodaux militaires dont l'importance ira croissant dans la vie sociale dirige cette armée composée de cavaliers et de fantassins, réguliers et irréguliers.

La principauté connaissait une vie culturelle très intense, bien plus développée que celle des autres principautés kurdes de l'époque, Ardelân mise à part. Cette culture se concentrait pour une bonne part dans les oeuvres religieuses, rédigées en persan ou en arabe. On comptait dans la principauté et surtout dans la capitale un grand nombre de savants musulmans, auprès desquels les " faqê ", élèves venus de tout le Kurdistan, étudiaient les sciences islamiques.

La poésie, seul genre littéraire de cette période, était représentée par des poètes identiques à ceux des autres cours kurdes. La poésie populaire était également largement répandue, et le pays connaissait les bardes qui récitaient poèmes et épopées.

Certaines de nos sources affirment que la grande bibliothèque princière contenait, lors de son transfert de l'ancienne capitale à la nouvelle, quelques six mille manuscrits (18). Pour rassembler toutes ces oeuvres, les princes envoyaient des missions de calligraphes dans les pays les plus lointains. La majeure partie de ces documents furent perdus ou détruits durant les événements qui se produisirent par la suite à Sulaymaniyya (19).

Il convient, ici, avant de terminer cette partie, de préciser les conditions de la terre dans cette principauté. Elles se situaient en général dans le contexte globale du Kurdistan.

Voyons d'abord l'évolution historique de cette question. Selon certains historiens la terre kurde fut, avant la conquête arabe du Kurdistan, qui remonte aux environs de l'année 637 de l'ère chrétienne, possédée par les catégories suivantes de la société:

- 1) Le shâh.
- 2) La famille royale.
- 3) Le clergé (celui du Zoroastrisme).
- 4) Les commandants de l'armée.
- 5) Les fonctionnaires de l'Etat.
- 6) Les chefs des tribus (20).

Les paysans kurdes ne possédaient rien. Ils cultivaient la terre pour le compte des autres. Ils étaient attachés à la terre et à son propriétaire, mais pas comme des esclaves, car jusqu'à présent l'esclavage en tant que mode économique reste historiquement inapprouvé chez les Kurdes. L'irrigation se faisait par l'Etat ou les grands propriétaires. Ce fut une des causes importantes de la dépendance des paysans à ces derniers. Les paysans qui cultivaient la terre versaient deux sortes d'impôts à l'Etat ou au propriétaire:

- 1) La moitié ou le tiers de la récolte.
- 2) Un impôts annuel par individu (21).

A l'époque musulmane l'Etat fut le plus grand propriétaire. Un nombre important des anciens propriétaires perdirent leurs terres, sous les nouvelles conditions politiques, surtout le clergé zoroastrien, ou les majûs (adorateurs du feu), selon l'expression arabe. Les paysans versaient des impôts à l'Etat.

Vers le XI^e siècle, avec la naissance du mode féodale de propriété (iqtâ'), l'Etat donna des terres à certaines personnes qui les transmettaient à leurs descendants. Les propriétaires versaient des impôts à l'Etat. Au Kurdistan ceux-ci étaient généralement les émirs des principautés. Ils signaient en présence des chefs des deux grands empires ce qu'on appelait autrefois l'iltizâm (l'engagement), selon lequel ils s'engageaient, en échange de la possession des terres, à verser des impôts aux deux empires (22). Cela rendit, et pour plusieurs siècles, la situation des paysans beaucoup plus critique. Car ils étaient exploités directement par leur chefs. Ce fut un nouveau souffle pour les relations féodales. L'accroissement de la puissance des féodaux régionaux accompagna l'affaiblissement du centralisme de l'Etat. Le Kurdistan en général et la principauté des Bâbâns en particulier suivirent toutes ces évolutions à cause de la proximité de l'Etat central. Plus tard la possession de la terre signifia en même temps l'autorité sur la région, c'est-à-dire que le propriétaire avait toute domination que l'Etat pouvait avoir sur les citoyens.

La principauté des Bâbâns était, au XVI^e siècle, comprise dans le " système de tiyol ", inventé par les autorités

safavides. Selon ce système l'Etat donnait la possession de la terre à des personnes " souvent chefs de principautés " ou de tribus ", qui pouvaient la transmettre à leurs enfants. Cela en échange d'impôts et de soldats pour les guerres. Nous avons vu que ce système fut à la base de la création de la cinquième dynastie bâbâne, mais sous l'autorité ottomane et non pas perse.

Vers le début du XIXe siècle, sur lequel nous avons, hélas, peu d'informations précises, la terre était répartie de la manière suivante:

- 1) La propriété de l'Etat ottoman.
- 2) la propriété de la famille régnante.
- 3) La propriété des féodaux d'origine villageoise.
- 4) La propriété des tribus.
- 5) La propriété des chefs militaires de l'armée bâbâne.
- 6) La propriété des institutions religieuses (awqâf).
- 7) La propriété des paysans.

Cette dernière, bien que sa proportion fût bien inférieure aux autres, était de deux sortes:

- 1) La propriété d'un village qui se composait de quelques familles, souvent liées par des liens de parenté.
- 2) Une parcelle qui était possédée par un paysans. Ce qui fut un cas rare.

Beaucoup de grands propriétaires terriens vivaient dans les villes importantes et avaient des représentants dans les villages pour diriger les affaires. On les appelait sarkar ou zawît. Leur façon de maltraiter les paysans est bien

connue dans l'histoire de l'époque féodale du Kurdistan.

Les conditions de la terre, les relations féodales dans les villages kurdes ont facilité l'immigration vers les villes. Sulêmânî, la nouvelle capitale des Bâbâns, a accueilli le plus grand nombre des paysans immigrés. Ce sera le sujet de la partie suivante de notre étude.

Institut kurde de Paris

2- La construction de la nouvelle capitale

Jusqu'en 1784, Qalâchuwâlân, servait de capitale aux Bâbâns. C'était une petite ville, située au milieu de montagnes difficilement accessibles. Elle se trouvait à quelques dizaines de milles au Nord de Sulaymâniyya. Sa situation géographique et ses fortifications naturelles furent à l'origine de son choix comme capitale des Bâbâns. Durant tout le temps où elle demeura leur bastion, elle ne fut que rarement inquiétée par les armées étrangères. Certains historiens affirment que la ville existait bien avant la conquête islamique (23).

Vers la fin du XVIII^e siècle, il apparut que Qalâchuwâlân ne pouvait plus se développer parallèlement à la principauté dans le domaine économique et social. Le commerce s'était accru de façon importante. Le nombre de caravanes qui fréquentaient la principauté ne fut plus égalé par la suite. Qalâchuwâlân était éloigné des routes caravanières, loin des centres politiques de l'époque. Cela ne cadrait pas avec les besoins qu'avaient les Bâbâns en matière de communications avec le monde extérieur. C'est pourquoi, certaines raisons qui avaient autrefois contribué au choix de Qalâchuwâlân poussèrent à son abandon.

Les princes qui décidèrent de cet abandon avaient déjà effectué de longs séjours dans les grandes villes de l'Empire ottoman. Leur ambition était de construire une ville sur le modèle de Constantinople, de Bagdad ou de Kirmânshâh, et d'accroître ainsi le rôle de leur Etat dans la région.



En 1780, Ibrâhîm pâshâ (24) choisit un petit village, Malkandî, pour y construire les bâtiments administratifs de la principauté. Ce village se trouvait à trois heures de route de Qalâchuwâlân (25).

Lorsque Rich interrogea le petit-fils d'Ibrâhîm pâshâ pour savoir pourquoi son grand-père avait choisi cette région pour y édifier sa capitale, celui-ci répondit qu'il aimait la chasse et que la région était très giboyeuse, de plus on y trouvait de l'eau en abondance (26). Le choix ne prenait pas en compte les capacités défensives du site, entouré de collines très accessibles, il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que la cité ait été plusieurs fois l'objet des attaques des armées turques et perses.

Par sa position économique, elle était la région la plus intéressante pour la principauté, au point de jonction des axes qui reliaient Bagdad, Kirmanshâh, Sinna, Kirkuk, Mossoul, Sorân et Constantinople.

C'est en 1780 que les travaux commencèrent. On acheva d'abord les demeures du pâshâ, des princes, les bâtiments administratifs, la grande mosquée, le Bazar. Puis les maisons des citoyens, le hamam et le caravansérail (27). La construction de la ville dura quatre ans. Les habitations des citoyens possédaient un seul étage, mais celles des princes en comptaient deux (28).

Lorsque les ouvriers creusaient les fondations de la citadelle princière, ils trouvèrent une bague sur laquelle était gravé le nom " Sulaymân ". Ibrâhîm pâshâ décida de nommer sa ville

Sulaymāniyya, Sulēmānî en kurde. Mais il fit savoir au wālî de Bagdad, Sulaymân pāshâ, que la cité était ainsi baptisée en son honneur ⁽²⁹⁾.

En 1784, toutes les institutions de la principauté se transfèrent dans la nouvelle capitale, y compris l'institution religieuse sous la direction de Ma^crûf Nodahî (1750-1838) imâm de la grande mosquée, qui était la principale personnalité religieuse de l'émirat ⁽³⁰⁾.

L'installation était ouverte à tous. Déjà une grande partie des ouvriers qui avaient travaillé à la construction s'y étaient établis. Les paysans, dont les conditions d'existence étaient devenues insupportables, chargèrent leurs bêtes de somme et se dirigèrent vers la ville nouvelle où l'on pouvait facilement trouver du travail. L'espoir d'une vie meilleure poussa beaucoup d'entre eux à quitter leurs villages.

Campanile écrit en 1815: " Les habitants de Sulaymāniyya comptaient en 1810, 15 mille âmes. On y dénombrait huit cent juifs, et une centaine de chrétiens qui n'y possédaient point d'église " ⁽³¹⁾, Plus tard, en 1820, on y trouvait cinq caravansérails ⁽³²⁾, cinq mosquées, et cinq bains publics (hamam) ⁽³³⁾. Il y avait également une piscine remarquable pour le pāshâ, une autre pour la famille princière ⁽³⁴⁾. La ville comptait 10 000 habitants ⁽³⁵⁾, 2144 maisons, dont 130 appartenant à des Juifs, 9 à des Chaldéens, 5 à des Arméniens, et une église ⁽³⁶⁾.

Plus que jamais la capitale des Bâbâns était ouverte à toute sorte d'échanges commerciaux, plaque tournante extrêmement

animée. Il n'est pas inutile de passer en revue les relations d'échange avec les centres économiques de l'époque:

1- Sulaymaniyya-Bagdad: de Bagdad, les caravanes apportaient, en permanence des dattes, du café, des tissus et objets indiens, et repartaient chargées de grain, de tabac, de fromage, de summaq et de savon ⁽³⁷⁾. Bagdad recevait également du bois par le fleuve Sirwân ⁽³⁸⁾.

2- Sulaymaniyya-Kirkûk: importation de chaussures, de cuirs et de cotonnades. Les caravanes exportaient du grain, du miel, des troupeaux, des noix, du summaq, des fruits, du riz, du coton et des noix de galle.

3- Sulaymaniyya-Mossoul: Le trafic caravanier entre les deux villes était continu. Les caravanes apportaient de Mossoul des cuivres, des chaussures, des tissus de coton et quelques objets manufacturés de Damas et de Diyârbakr. Elles remportaient des noix, des fruits secs et des noix de galle.

4- Sulaymaniyya-Sinna et Hamadan: Une fois par mois, une caravane amenait à Sulaymaniyya de la colle, des fruits secs, du miel et du fer; elle rapportait certains produits de principauté.

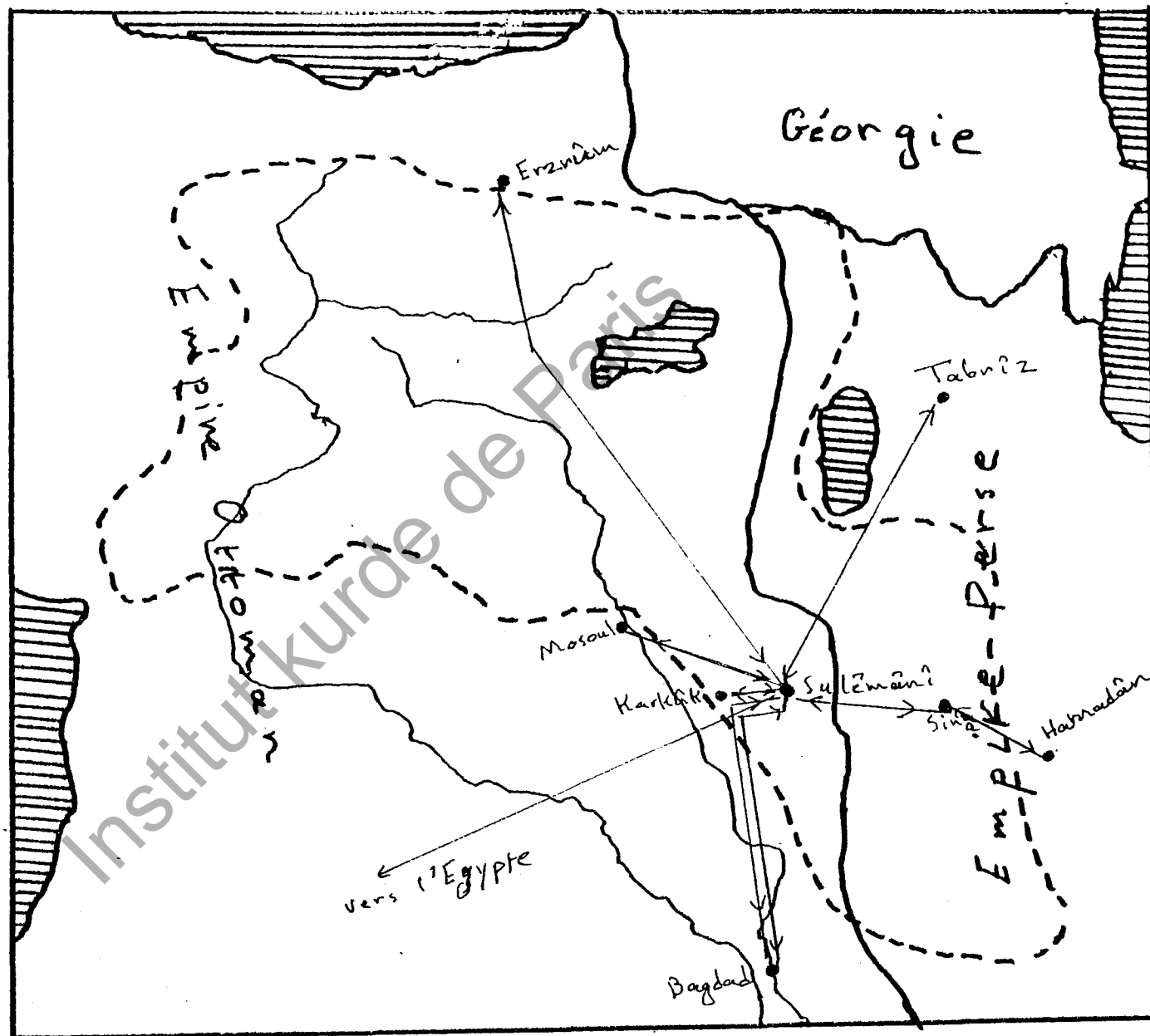
5- Sulaymaniyya-Tabriz: La caravane Bagdad-Tabriz passait par Sulaymaniyya chargée de dattes, de café et d'autres objets manufacturés de Bagdad. Dans l'autre sens, elle rapportait des soies naturelles et d'autres objets.

6- Sulaymaniyya-Erzurûm : Au moins une fois par mois, une caravane chargée de dattes et de café partait de Sulaymaniyya vers Erzurûm. Elle rapportait du fer, du cuivre et des animaux ⁽³⁹⁾.

De temps à autre, des caravanes partaient pour d'autres pays, notamment l'Egypte ⁽⁴⁰⁾.

Carte n° 3

Les relations d'échanges commerciaux entre Sulémâni et les centres commerciaux au début du XIXe siècle.



A côté de l'accroissement du commerce, nous constatons dorénavant un progrès extraordinaire de l'artisanat et de la fabrication d'objets manufacturés. A peine, quelques années après sa construction, la ville se transformait en un centre important de manufacture d'armes. L'armée des Bâbâns était entièrement équipée d'armes (canons, fusils, sabres, poignards etc.) sorties des ateliers de Sulaymaniyya. C'est à cette époque que l'on fit appel aux armuriers russes pour installer des armureries dans la ville (41). L'histoire a conservé les noms de certains kurdes qui se distinguèrent particulièrement dans la fabrication des armes (42).

Les tribus kurdes, particulièrement les nomades, y trouvaient toutes les armes dont ils avaient le plus grand besoin (43). Cet accroissement des achats d'armes venait en réaction contre la menace des Ottomans et du système féodal kurde, qui menaçaient leur structure tribale et leur pouvoir régional (44). Les tribus fréquentaient également la ville pour leurs achats de fournitures agricoles et d'équipement pour leurs chevaux.

La ville fabriquait une grande quantité de selles, de matériaux de construction et d'uniformes dont la demande s'était accrue à la suite de la politique de militarisation de l'Etat appliquée par ^cAbd al-Rahmân pâshâ. Sans doute elle s'est transformée en une unité de production. Les centres commerciaux et sociaux ont joué un rôle important dans le développement des relations sociales au niveau de la ville et de la principauté.

Avant la construction de cette capitale, il y avait un équilibre économique entre le village et la ville, l'un complétait l'autre par l'échange de productions. Mais Sulêmanî bouleversa cet équilibre. La ville produisait plus que le village. En conséquence elle y exportait plus qu'elle n'y importait. De plus, la main d'oeuvre villageoise trouva en ville un travail beaucoup plus rentable qu'au village.

C'est dans cette ville qu'apparait en 1811 la Naqsh-bandiyya. Il est ici important d'examiner les catégories sociales existantes à l'époque, pour avoir une idée plus juste des différences sur lesquelles repose l'apparition de cette confrérie.

En étudiant l'histoire de cette ville au début du XIXe siècle, nous pouvons y distinguer les couches sociales suivantes:

1) Le clergé. Par le terme clergé nous entendons tous ceux qui ont des liens avec les institutions religieuses de la ville, en particulier les malâs et les étudiants en théologie.

L'importance du clergé ne doit pas être appréciée uniquement par rapport à sa faible importance numérique dans la ville. Le nombre de religieux kurdes ne traduit nullement leur influence. Jusqu'à 1816 la ville ne comptait que quatre mosquées. Apartir de cette date elles en sompta cinq; en règle générale il y avait deux malâs dans chaque mosquée d'une ville kurde. Il y a dans chaque une école ayant de nombreux niveaux, pour les étudiants en théologie. Chaque école a plus de trois professeurs (malâs). Dans les villes kurdes nous rencontrons souvent des

personnes ayant obtenu le diplôme et le titre de malâ mais qui n'ont pas pu trouver une fonction religieuse officielle; elles sont généralement dans le commerce, et pratiquent en même temps toutes les activités qu'exercent les malâs en dehors de la mosquée. Ces malâ-commerçants ont été toujours considérés avec le clergé salariés. Ainsi nous pouvons estimer d'après les remarques précédentes le nombre des malâs à environ 35. Il faut ajouter à ce chiffre le nombre des étudiants qui étudient et vivent dans les mosquées. Puisque chaque école a eu nombre de minimum une vingtaine d'élèves, il est donc raisonnable d'évaluer leur nombre dans la ville de Sulêmânî à 100. Ces étudiants suivent souvent strictement la voie et les positions de leur maîtres.

Ainsi nous pouvons évaluer le nombre de l'ensemble des religieux à 135 environ; dans une ville qui comptait au moins 10 000 habitants. C'est-à-dire 1,3% de la population totale. C'est, bien entendu, une proportion très faible par rapport aux autres couches sociales de la ville. Mais en dépit de cela, le clergé constituait le groupe le plus influent socialement. De nombreux éléments historiques ont prouvé ce fait. Il rassemblait les intellectuels de l'époque en question.

2) Les bazaris. En employant ce terme nous tenons compte de trois faits: 1- Le caractère récent de la ville; 2- La commercialisation de la plupart des productions; 3- La militarisation de la principauté. Ces faits ont été abordés en détail dans les pages précédentes.

Reste à savoir ce que nous entendrons par bazaris. Ce groupe comprend les catégories suivantes:

1- Tous ceux qui travaillaient ^{dans} le commerce extérieur, et intérieur; c'est-à-dire, ceux qui possédaient les produits commercialisés, ou, autrement-dit, les "grands commerçants".

2- Ceux qui travaillaient dans les cinq caravansérails.

3- Les petits commerçants. En effet il est difficile de démontrer l'existence d'une séparation claire et nette entre les grands commerçants et les petits, à cette époque. Les historiens et les voyageurs n'abordent pas l'existence des grands commerçants. De plus le caractère récent de la ville et du grand commerce met cette existence en doute.

4- Les artisans. Ils étaient nombreux. Ils satisfaisaient les besoins de la ville, de l'armée et des multiples provinces.

Leur métier était très liés à celui des commerçants.

3) Les féodaux. Ce sont les propriétaires foncier n'appartenant pas à la famille princière. Ils étaient généralement ou chefs dans l'armée bâbâne ou shêkhs soufis de la confrérie de Qâdiriyya ou chefs des petites tribus, instalés dans la ville. La lutte entre ceux-ci et les bazaris était constante. Leur tentation de monopoliser le marché de la ville se heurtait à une résistance sans précédent dans l'histoire de cette principauté. Le rassemblement des bazaris autour de la Naqshbandiyya en fut la meilleure expression.

4) L'aristocratie princière. Ce groupe se composait de membres de la famille régnante et ses apparentés. Elle se divisait toujours en deux clans en lutte constante pour le pouvoir: l'un soutenu par les Perses, l'autre par les Ottomans. Ils étaient les plus riches de la principauté, sur laquelle leur pouvoir n'a pris fin qu'avec la fin de la principauté des Bâbâns. Ils avaient une autorité presque totale sur les citoyens.

5) Les paysans. Ce sont les immigrants qui n'avaient pas encore intégrés définitivement la vie citadine. Ils travaillaient à la fois en ville et à la campagne, selon les saisons. On voit, vers les années vingt une masse importante d'entre eux retourner, pour de nombreuses raisons, à la campagne. C'étaient les plus pauvres et les plus opprimés de Sulêmanî. Rich nous parle souvent de la misère dans laquelle vivaient ces citoyens, il témoigne également des mauvais traitements qu'ils subissaient de la part des autorités.

Parmi toutes ces couches sociales les bazaris forment la plus favorable à l'apparition de la Naqshbandiyya dans la capitale. Chacune des autres avait également sa position, d'hostilité ou de neutralité apparente et momentanée ou bien hésiter entre une attitude favorable ou défavorable à la nouvelle confrérie.

Conclusion

Le développement économique considérable de la principauté bâbân au cours du XVIIIe siècle amena ses chefs à chercher une nouvelle capitale qui pouvait répondre aux nouveaux besoins de la société. Dans le choix du lieu n'entrèrent pas en considération les caractéristiques géo-militaires de l'endroit choisi, ce qui était pourtant une nécessité pour les villes kurdes en raison de l'état de guerre permanente dans lequel était plongé le territoire kurde.

La ville engendra une nouvelle couche sociale, les bazaris, que la principauté bâbân n'avait jamais connu en regroupements si importants. La lutte qui vit le jour entre les deux couches sociales, dominante et dominée, fut une des raisons fondamentales de l'expansion de la Naqshbandiyya, dès le début de son apparition dans la capitale bâbân, Sulêmânî, en 1811.

N o t e s

- 1- Narrative, vol., 1, p. 81; Mêjûy hukumdârânî Bâbân, p. 13.
- 2- Narrative, vol., 1, p. 157.
- 3- Histoire du Kurdistan, p. 14.
- 4- Narrative, vol., 1, p. 157.
- 5- Histoire du Kurdistan, p. 14.
- 6- Mêjûy hukumdârânî Bâbân, p. 38.
- 7- Nikitine: Les Kurdes, p. 163.
- 8- Nawras, ^cAlâ': Al-^cirâq fî al-^cahd al-^cuthmânî (L'Irak à l'époque ottomane), Bagdad, 1979, p. 245.
- 9- Agha, Shaikh and State, p. 208.
- 10- Longrik, S. H.: Arba^cat qurpûn min ta'rîkh al-^cirâq al-Hadîth (Quatre siècles d'histoire de l'Irak), traduit de l'anglais en arabe par Dja^cfar Khayyât, Bagdad, 1968, p. 209.
- 11- Ibid., p. 285.
- 12- Malâ-Karîm, Muḥammadi: Nâlî le kilâw rojnay shi^crakân-yawa (Nâlî travers ses poèmes), Bagdad, 1979, p. 6.
- 13- Zaki, Muhammad Amin: Ta'rîkh al-Sulaymâniyya wa Anḥâ'ihâ (L'histoire de Sulaymaniyya et ses environs), traduit du kurde en arabe par Malâ Djamîl Rojbayânî, Bagdad, 1951, p. 172.
- 14- Les tendances nationalistes de ce pâshâ sont en fait assez discutables. Nombre de ses positions en font douter.
- 15- Al-Wardî, ^cAlî: Lamahât 'djtima^ciyya min târîkh al-^cIrâq al-Hadîth (Points de vue sociaux sur l'histoire de l'Irak moderne), Bagdad, 1978, vol., 5, deuxième partie, p. 286.
- 16- Narrative, vol., 1, p. 76.
- 17- Ta'rîkh al-Sulaymâniyya, p. 117; Arba^cat qurûn, p. 248.

18- Al-Shaykh Ma^crûf al-Nodahî, p. 35.

19- Il n'est pas inutile de signaler que l'Université de Sulaymaniyya, dès son établissement en 1968, s'employa à retrouver les manuscrits dispersés, en particulier dans les provinces de Sulaymaniyya. Elle en a ainsi réuni, jusqu'en 1980, environ 470, rédigés en arabe, persan et turc. Certains d'entre eux remontent à l'époque des Bâbâns (v. Al-Naqshbandî, 'Usâma Nâsir: Makhtûtât al-Amâna al-^câmma lil-Maktaba al-Markaziyya-djâmi^cat al-Sulaymâniyya (Les manuscrits du Secrétariat Général de la bibliothèque centrale- Université de Sulaymaniyya), Sulaymaniyya, 1980. En 1981, l'Université a été fermée par le gouvernement irakien.

20 Qâsimlû, ^cabd al-Rahmân: Kurdistân u Kurde (Le Kurdistan et les Kurdes), traduit en kurde par ^cabdullâh Hasan-Zâda, s.l., 1973, p. 117.

21 Ibid., p. 118.

22 Rasûl, Ismâ^cil. " Gashakirdinî âbûrî la Kurdistânî ^cêraqdâ ", dans: Roshinbîrî Nö, n° 82, Bagdad, 1980, p. 6.

23- Bâbân, Djamâl: "Al-Sulaymâniyya min nawâhîhâ al-Mukhtalifa" (Les divers aspects de Sulaymaniyya), dans: Govârî Korî Zânyârî ^cêraq-Dastay Kurd, vol., 8, Bagdad, 1981, p. 380.

24- Ibrâhîm pâshâ fut un des pâshâ les plus importants de cette principauté. Son nom est lié à l'établissement de la ville de Sulaymaniyya. Il avait 40 femmes. (v. Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd., article, " Kurdes et Kurdistan ", p. 473.

25- Histoire du Kurdistan, p. 16. Il est bien évident que le seul moyen de circulation de l'époque était les animaux de bât.

26- Narrative, vol., 1, p. 120.

27- Lors de son séjour dans la ville, en 1820, Rich écrit: La demeure du pâshâ s'y trouve au centre et est entourée par les administrations et les habitations des officiers. Au-delà de tout cela se trouvent les maisons des citoyens. (v. Narrative, vol., 1, p. 85).

Cela nous montre que la division des maisons dépendait de l'importance sociale de chaque catégorie d'habitants.

28- Histoire du Kurdistan, p. 14.

29- Al-Shaykh Ma^crûf al-Nodahî, p. 61.

30- Son rôle et sa personnalité seront abordés fréquemment dans cette étude.

31- Histoire du Kurdistan, p. 16.

32- D'autres sources indiquent 6. (v. Ta'rîkh al-Sulaymâniyya, p. 96)

33- Narrative, vol., 1, p. 85.

34- Ibid., pp. 94-95.

35- Cette diminution du nombre des habitants fut causée par l'état de guerre permanente dans laquelle vivait la ville, et également la peste qui s'y répandit en 1819.

36- Ta'rîkh al-Sulaymâniyya, p. 96.

Sans doute la ville s'est transformée en une unité de production. Tous ces nouveaux établissements furent des centres de réunion. Ce phénomène n'existait pas auparavant dans les villages. Ces centres ont joués un rôle important dans le développement des relations sociales au niveau de la ville et de la principauté.

37- Khasbâk, Shâkir: al-Akrâd: dirasa djughrafiyya itnografiyya (Les Kurdes: étude géographique et ethnographique), Bagdad, 1972, p. 223.

- 38- Narrative, vol., 1, p. 105.
- 39- Tous ces relations sont bien expliquées dans: al-Akrâd, pp. 223-224.
- 40- Narrative, vol., 1, p. 134.
- 41- " Al-Sulaymâniyya min nawâhîhâ al-Mukhtalifa ", p. 417.
- 42- Al-Shaykh Ma^crûf al-Nodañî, p. 36.
- 43- Al-'Akrâd, p. 224.
- 44- Hourani, Albert: "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", dans: Islamic Philosophy and Classical Tradition, Oxford, 1972, p. 99.

Institut kurde de Paris

Chapitre IV

MAWLANA KHALID NAQSHBANDI

1- Une vie

2- Le personnage et son oeuvre

Conclusion

Institut kurde de Paris

1- Une vie ⁽¹⁾

La vie de Mawlânâ Khâlid constitue une étape importante dans l'histoire de la confrérie Naqshbandiyya, au début du XIXe siècle. Dans ce chapitre, nous essaierons d'en présenter les grandes lignes, que nous développerons au cours des chapitres suivants.

Les historiens ne sont pas d'accord sur l'année exacte de la naissance de Diyâ' al-Dîn Khâlid Husayn, connu généralement sous le nom de Mawlânâ Khâlid ⁽²⁾ chez les Kurdes et d'autres nationalités musulmanes. Certains la situent en 1776, d'autres en 1779 ⁽³⁾. Le shêkh As^cad Sâhib Zâda, cousin de Mawlânâ et l'un de ses successeurs, donne la date suivante: 19 janvier 1779. Le shêkh As^cad fut très proche de Mawlânâ, il a consacré toute sa vie à le défendre, il a rassemblé et publié une grande partie de ses écrits. La date qu'il avance, après un calcul raisonnable, nous paraît donc vraisemblable; c'est celle-ci que nous retiendrons.

Mawlânâ naquit au village de Qaradâgh, situé à 30 kilomètres au sud de Sulaymaniyya, dans une famille appartenant à la tribu de Djaf. Il était du clan Mikâyilî, qui avait été sédentarisé à peine 100 ans auparavant. Ses parents n'appartenaient pas à l'aristocratie tribale. Son père, qui était, semble-t-il, un homme religieux très modeste, est peu connu des historiens. Il remonte au pîr Mikâyil (maître Mikâ'il), connu sous le nom de shash angust ("aux six doigts"). Celui-ci descendrait du

troisième kalif Uthman ibn Affan selon des biographies ⁽⁵⁾ qui, cependant, ne s'appuient sur aucune documentation précise, simplement sur l'arbre généalogique de la famille. Ces arbres généalogiques, qui remontent aux compagnons du prophète, voire au Prophète en personne, sont très répandus chez les croyants kurdes. Le fait d'appartenir à un arbre généalogique procurait une dignité et un respect considérable dans la société kurde. De nos jours, ces généalogies enregistrent un recul de plus en plus important. Il semblerait que le nombre de personne ayant appartenu à des tels arbres généalogiques ait été largement exagéré.

Les parents de l'enfant Khâlid s'occupèrent beaucoup de son éducation. A six ans, c'est son père qui lui servit de précepteur. Ensuite, on l'amena chez le malâ du village, avec qui il apprit très vite le Coran par cœur. Il étudia également la morphologie de la langue arabe et les commentaires du Coran.

Vers 14 ans, il partit terminer ses études à Sulaymaniyya et dans d'autres villes du Kurdistan. Il assista aux cours de célèbres religieux de l'époque. Tout au long de ces années d'études, il fit preuve d'une remarquable intelligence.

A 20 ans, Khâlid avait achevé toutes les disciplines obligatoires pour obtenir la licence de malâ (voir p.76). Cette licence lui fut délivrée par le chef des Ulamâ' de la principauté d'Ardalan, le shêkh Muhammad Qasim Kurdistânî. Il est rare de pouvoir terminer des études religieuses à 20 ans,

ce qui lui valut beaucoup de considération de la part des hommes religieux du pays (6).

En 1799, après son retour à la capitale de Bâbân, le pâshâ lui demanda d'enseigner aux élèves de certaines mosquées de la ville, mais il refusa ce travail, prétendant qu'il n'était pas digne d'une mission aussi importante. En réalité, c'était parce que cette fonction ne lui conférait aucun titre (7). Un an plus tard, la peste s'était répandue dans la ville, l'un de ses professeurs, de la confrérie Qâdiriyya, sayyid Abd al-Karîm Barzindjî, mourut, et malâ Khâlid accepta de le remplacer dans ses fonctions. Cette proposition fut faite par le pâshâ auquel Khâlid avait refusé la première offre.

Pendant 5 ans, malâ Khâlid enseigna à des élèves provenant de tous les coins du Kurdistan. La tendance soufie semble avoir grandi en lui, comme il l'a exprimé en diverses occasions, en particulier dans un rêve qu'il avait fait avant son pèlerinage à la Macque.

Il partit en effet en 1805 au pèlerinage de la Mecque, à travers le Shâm, et durant son voyage, il rencontra de nombreux savants musulmans, avec lesquels il eut des discussions importantes, et qu'il impressionna beaucoup par ses connaissances. Certains d'entre eux lui avaient donné des licences.

Pendant ce voyage, il se passa un évènement important, qu'il rapporta en personne: à Médine, un de ses interlocuteurs d'origine yamanîde lui dit: " Lorsque tu entreras à Ka^cba, ne

proteste pas contre ce qui semble en contradiction avec la shari^ca. Le jour où je suis arrivé à Ka^cba, je me suis assis en face d'elle. J'ai vu un homme qui avait le dos tourné à la Ka^cba, et son visage était dirigé vers moi. J'ai alors pensé: cet homme n'a pas un bon comportement vis-à-vis de Ka^cba. L'homme dit: " O, tu ne sais pas que le respect de l'homme est mieux considéré par Dieu que celui de la Ka^cba? Qu'as-tu contre le fait que je me tourne vers toi? ". Je me suis immédiatement précipité vers ses mains, et je les ai baisées. Je lui demandai alors de m'indiquer le chemin vers Dieu. L'homme me montra du doigt la direction des Indes en disant: " Tu ne trouveras ton salut que là-bas " (8).

Après le pèlerinage, il retourna à Sulaymaniyya. En 1808, un darviche indien, derviche Muḥammad, arriva dans la ville. C'était un disciple de Shāh^c Abd Allāh Dahlawī, grand maître de la confrérie Naqshbandiyya aux Indes (9). On pense qu'il avait été envoyé spécialement pour rencontrer molla Khālid (10). Les deux hommes, Khālid et le darviche, s'enfermèrent plusieurs jours dans une pièce de la mosquée. Des bruits coururent parmi les élèves et la population. Juste après cet événement, molla Khālid abandonna l'enseignement. Il décida de partir aux Indes. Son entourage essaya de l'en empêcher, mais en vain. Il suivit en effet les traces du darviche indien aux Indes, et plus précisément jusqu'à la ville de Dahlī, où résidait le shaykh Abd Allāh Dahlawī. Il passa par Téhéran, où il eut des discussions animées avec un savant shiite, desquelles Khālid sortit vainqueur (11). Ensuite, il passa par

Bistâm, Khirqân, Simnân, Nisâbûr et Tûsou, où il rendit visite à la tombe de l'Imam Ridâ, à l'intention duquel il rédigea sa plus jolie poésie, qui fut par la suite calligraphiée en or sur la porte principale de la tombe. Elle y est encore de nos jours. Il passa aussi par Harât en Afganistan, Qandihar, Kaboul et Yashâwir. Enfin, il arriva à Lâhore où il résida quelques jours avant de se rendre à son point final, Dahli (Djihân Abâd), où le maître l'attendait, et qui avait annoncé son arrivée.

Au cours de ce long voyage qui dura un an, molla Khâlid ne quitta aucune ville sans rencontrer des savants religieux et discuter avec eux. Il resta un an auprès du shaykh Abd Allâh Dahlawî. Malheureusement, les historiens ne possèdent pas d'informations sur cette époque de la vie de Mawlânâ. Ils se contentent de reprendre la phrase écrite par Ibrahim Fasîh al-Baghdâdî ⁽¹²⁾ selon laquelle " Khâlid adhéra à la confrérie de la Naqshbandiyya ". Khâlid non plus n'a jamais parlé de cette année de sa vie. A la fin de cette année-là, il obtint de son maître une licence sur les dogmes des confréries Sohrawardiyya, Kubrawiyya, Chishtiyya, Qâdiriyya et Naqshbandiyya ⁽¹³⁾. Mais il avait pour mission de ne s'occuper que de la Naqshbandiyya dans l'Empire ottoman ⁽¹⁴⁾.

Le maître Khâlid retourna ensuite chez lui en passant par Shîrâz, Yazd, Asfahân et Hamadân, où il lança son premier appel à la population pour adhérer à la Naqshbandiyya. Dans cette ville, il échappa à un attentat organisé contre lui par les shiites ⁽¹⁵⁾. Ensuite, il arriva à Sinna (Sanandadj), où son grand maître, le shaykh Muhammad Qasîm Kurdistânî, auprès duquel

il avait obtenu sa première licence, s'initia à la Naqshbandiyya sous la direction de son ancien élève. Ce fut la première grande victoire du jeune maître Khâlid après son retour.

Il arriva en 1811 à Sulaymaniyya, où la ville l'accueillit très chaleureusement. A partir de cette date, on l'appela Mawlânâ Khâlid. Quelques semaines après, Mawlânâ se mit en route pour Bagdad, suivant l'ordre de son maître indien. A Bagdad, où il resta 5 mois, il résida à la mosquée de Qaylânî (centre des darviches qâdiris dans le monde musulman). C'est à cet endroit que se trouve la tombe du fondateur de la confrérie Qâdiriyya, Abd al-Qâdir Gaylânî (1077-1166), dont nous parlerons plus loin.

A Bagdad, de nombreuses personnalités importantes, religieuses ou politiques comme Dâwûd pâshâ, le futur wali, ainsi qu'un certain nombre de citoyens, s'initiaient à la nouvelle confrérie. Au bout de 5 mois, il retourna à Sulaymaniyya, également sous l'ordre de son maître. Il devint très populaire, mais il dut se heurter bientôt aux dirigeants religieux et politiques. Pour éviter une confrontation directe avec Abd al-Raḥmân pâshâ, le chef le plus ambitieux des Bâbâns, Mawlânâ fut obligé de quitter la ville et de retourner à Bagdad où il fut chaleureusement accueilli, par les dirigeants et par la population, à la fin de l'année 1812. Le wâlî lui reconstitua une mosquée, dans laquelle il exerça ses activités religieuses et soufies. La mosquée a gardé son nom (al-Takya al-Khâliidiyya) jusqu'à nos jours. Il obtint un succès écrasant auprès de la population.

Durant son séjour, un évènement survint, qui met en

lumière sa conscience des conditions dans lesquelles la population vivait: lorsque le wâlî lui rendit visite dans sa takya et demanda à Mawlânâ de prier pour lui, celui-ci répondit:

" Demain, devant le Seigneur, chacun sera responsable de ce qu'il a fait, mais toi, tu seras responsable à la fois de ce que tu as fait et de ce qui est fait par ceux dont tu es le chef. Tu seras responsable du mal qu'ils ont fait, car ils l'ont fait sous ton pouvoir " (16). Le wâlî se mit alors à pleurer.

Mawlânâ s'enrichit durant cette période, et on rapporte ici et là, dans ses biographies, qu'il apportait une aide financière à ses amis et disciples. Il lui arrivait d'offrir des cadeaux qui atteignaient la somme de 100 mille livres (17).

Après la mort de pâshâ Bâbân en 1813, son fils Mahmûd lui succéda. Lors de son voyage à Bagdad, il demanda à Mawlânâ Khâlid " d'oublier le passé " et de retourner à Sulaymaniyya. Mawlânâ accepta. Le nouveau pâshâ kurde voulait présenter au chef de la Naqshbandiyya un autre visage que celui de son père. Il lui construisit une magnifique mosquée que l'on appelle encore aujourd'hui le Khânaqâ de Mawlânâ. Il accorda la protection de la mosquée à quelques villages et il décida également de verser des salaires aux élèves qui désiraient étudier auprès de lui (18).

La situation s'aggrava bientôt dans la ville entre les sympathisants et les opposants de la nouvelle confrérie. Ces derniers essayèrent de mettre fin à la vie de Mawlânâ et organisèrent deux attentats qui échouèrent. Vers l'année 1820, les conditions dans la principauté ne lui étaient plus favorables.

Une grande partie de la population avait quitté la ville à cause des guerres et de la peste et les opposants religieux avaient renforcé leur position. Mawlânâ, se voyant en danger, s'enfuit secrètement avec sa famille à l'aube du 25 octobre de la même année. On ne découvrit que quelques jours plus tard la direction qu'il avait prise. Mais il avait désigné un successeur à sa place avant de partir. Quelques jours plus tard, il était à Bagdad, dirigée à l'époque par Dâwûd pâshâ, son ancien disciple.

Le wâlî ne se comporta pas comme autrefois vis-à-vis de Mawlânâ. L'existence d'un chef religieux puissant et insoumis n'arrange pas les agissements d'un chef politique autoritaire. Mawlânâ, au bout de plus d'un an, se trouve dans une situation presque insupportable. Il envoya un de ses représentants à Damas préparer le terrain pour son installation définitive. Lors de son séjour dans les monts de Hawrâmân pendant l'été 1822, il reçut des lettres de Damas dans lesquelles les habitants de la ville l'invitaient. Sans retourner à Bagdad, Mawlânâ se dirigea vers Damas où on l'attendait chaleureusement. Il resta quatre ans à Damas, où il dirigea la confrérie fondée par ses représentants dans les régions où il avait été possible d'implanter la Naqsh-bandiyya. En 1825, il partit en pèlerinage pour la seconde fois.

Cette nouvelle installation marqua un changement notable dans l'activité de Mawlânâ. De manière générale, il fut moins en contact avec la population de son pays, et ses relations avec les représentants lointains se fit sous la forme d'un échange de lettres, qui constituent la majeure partie de la

correspondance que nous possédions aujourd'hui.

Le 7 juin 1827, Mawlânâ mourut de la peste, que l'un de ses enfants avait attrapée quelques jours auparavant.

Dans son testament il avait demandé à ce que le tiers de sa fortune soit partagé entre les pauvres.

Institut kurde de Paris



La tombe de Mawlânâ Khâlid de l' extérieur et de
l'intérieur à Damas

2- Le personnage et son oeuvre

Parmi les Kurdes et dans les biographies, on trouve une grande quantité d'histoires légendaires attribuées à Mawlânâ Khâlid. Ceci est tout à fait naturel. Chaque génération y ajoute quelques éléments et elles nous parviennent sous une forme exagérée du fait qu'il est très difficile pour nous de distinguer le vrai du fabriqué ou du merveilleux. Ce qui n'est pas réalisable aujourd'hui, pour quelles raisons devait-il autrefois l'être? Il ne nous en paraît aucune. C'est en partant de cette vision que nous avons traité des histoires contées sur Mawlânâ.

Il n'est peut-être pas inutile de rapporter à titre d'exemple deux de ces histoires pour mieux comprendre notre démarche. La plupart des biographies nous apprennent qu'un jour Mawlânâ était assis sur un tapis dans sa mosquée à Bagdad. Un de ses disciples vient pour lui demander une grande somme d'argent qu'il devait à un commerçant, lequel la lui réclamait fermement. Le maître lui dit de revenir le lendemain, parce qu'il n'avait rien à ce moment-là. Mais le disciple insista pour le même jour. Les efforts du maître furent vains. Enfin il lui demanda de soulever l'extrémité du tapis et de prendre ce dont il a besoin. Le derviche souleva le tapis, il trouva un morceau d'or. Il le prit. Immédiatement il vit apparaître un autre morceau à la même place que l'autre. Il le prit également. Ainsi l'opération se répéta plusieurs fois jusqu'à ce que le disciple eut satisfaction (19).

Un mauvais homme de Bagdad était un jour entouré par certains gens qui ont fait un cercle de dhikr naqshbandi: pour se moquer de Mawlânâ Khâlid. L'homme a perdu la raison. Sa famille est allée supplier Mawlânâ Khâlid de l'aider. Il ordonna qu'on lui amène l'homme. Dès que le fou entra dans la salle de la mosquée et vit Mawlânâ Khâlid, il tomba par terre et fut guéri immédiatement (19a).

En négligeant ce type d'histoire nous tenterons, ici, d'apporter une image de ce personnage, en nous basant sur celles qui paraissent raisonnables, et sur nos lectures générales pour tout ce qui touche de près ou de loin à notre sujet.

Lors d'un de ses séjours à Bagdad, les Ulamâ' de cette ville le critiquèrent, au cours d'une séance, parce qu'il fumait trop. Le maître, sérieusement ému par leurs critiques, fit un long discours en vue de prouver que la cigarette n'était interdite ni par le Coran ni dans les paroles du Prophète. Hélas, ce discours et ses arguments ne sont enregistrés dans aucune biographie. Après le discours, le maître éteignit sa cigarette devant eux pour dire: " c'était la dernière fois qu'il fume" (20). Ce fut en effet la dernière cigarette que Mawlânâ fuma.

Le personnage, à la fois vulnérable et prêt pour le défi à tout moment, apparaît nettement dans cette histoire. Souvent le lecteur de sa chronologie rencontre des événements semblables à celui-ci. Cette vulnérabilité, qui marqua toute sa vie et ses actes, apparaît même dans sa dernière lettre, adressée à son adversaire Ma^crûf Nodê (voir. pp. 171-181).

Cette petite histoire, et beaucoup d'autres semblables éclaircissent également l'énorme confiance que Mawlânâ avait en ses capacités intellectuelles et volontaires. On le mettait fréquemment à l'épreuve. Mais il en sortait toujours vainqueur, tant que les examens concernaient ces deux domaines.

Mawlânâ avait dans ses lettres pour ses disciples le ton d'un dirigeant assez ferme, qui veut être au courant de tout ce qui se passe autour de sa confrérie. Il était le chef qui arrangeait et développait les liens dans son entreprise. Pour justifier quelqu'un devant ses novices, le maître disait souvent qu'il était sincère. Les Naqshbandis devaient alors le respecter. Nous voyons dans ses lettres à ses disciples diverses formes d'expressions fermes: je vous conseille; je vous demande; je vous ordonne; je vous interdis. Mais cette fermeté se pratiquait seulement avec ses novices, nullement avec ses adversaires. Selon les historiens, il suivait dans toutes ses conduites, celles du Prophète. Ce dernier s'enfuit de la Mecque lorsque ses adversaires menacèrent sa vie. Ainsi fit Mawlânâ dans semblables conditions. Mais Mahomet avait agi plus tard contre ses ennemis. Mawlânâ Khâlid resta politiquement et même intellectuellement statique vis-à-vis de ses adversaires, sauf les shiites. Ceci peut être pour deux raisons: subjective, car la spiritualité était plus profonde en lui que la temporalité; et objective, plus importante à notre avis, le maître était convaincu que si le mouvement se livrait à l'action violente, il y serait perdant, car les adversaires de la Naqshbandiyya étaient plus forts. Sur

ce plan, les événements postérieure ont prouvé la sagesse de cette vision, surtout dans la région où Mawlânâ avait installé la direction centrale de sa confrérie, Sulêmanî.

Mawlânâ avait également tendance à être un père pour ses adeptes et ses sympathisants. Ses lettres ne manquent pas de phrases souples et profondément tendres, qui montrent l'affection de l'homme. Souvent on lit dans les lettres ces deux vers persans:

Gar bî tu shawam shâd

Ghamam rûz-e fizûn bâd

War bar gul u nasrîn nigaram bî ruwat

Chun ghuncha dilam tuh be tuh aghista-ye khun bâd

Si je suis heureux sans toi,

que mes malheurs se multiplient et que je sois noyé dans la
mer des catastrophes.

Si j'admire, sans toi, les jolies fleurs,

que mon coeur soit entièrement ensanglanté.

Ce personnage qui avait bouleversé pour plusieurs années l'opinion publique et la situation politique au Kurdistan et en Irak en particulier, avait également une apparence et une présence impressionnantes. En 1812, lorsqu'il séjournait à Bagdad, dix des Ulamâ' shiites arrivèrent de Nadjaï et de Karbalâ' pour discuter avec lui et modifier ses positions vis-à-vis du shiisme. Le maître était assis dans sa mosquée lorsqu'ils y entrèrent. Pendant un moment les Ulamâ' shiites n'osèrent pas ouvrir la bouche ou faire un geste. En suite, émus et fascinés par sa présence, ils sortirent sans rien dire (21). Ainsi l'histoire des deux attentats

manqués contre lui, dont nous parlerons plus tard, s'identifie à ce genre de réactions.

Mawlânâ était un poète sensible tout autant qu'il brillait par son intelligence dans les diverses disciplines des sciences islamiques. En prose kurde il est considéré comme le premier qui écrivit en dialecte méridional (kirmândjî khuwârû). Le seul texte qu'il nous a laissé est intitulé " Caqîday kurdî Mawlânâ Khâlîdî Naqshbandî ", (voir la bibliographie, B, 4, 3). Il traite des doctrines ('usûl) et des piliers de l'Isam (arkân). La clarté de ce texte vient de la profonde compréhension de cette religion, une connaissance absente chez les autres écrivains tardifs qui ont écrit sur le même sujet. Dans ce texte une chose est claire: Mawlânâ était profondément anti-shiite; " Ceux qui ne suivent pas les quatre rites, hanafîte, mâlikîte, hanbalîte et shâfi^cîte, leur dogme n'est pas juste " (22). Il a combattu toute sa vie dans cette ligne.

Le lecteur de la biographie et des oeuvres de ce personnage parvient à une conclusion: Mawlânâ pensait au-delà des limites du kurdistan. On ^{en} voit la preuve dans ses mariages. Il est de fait que les dirigeants, pour élargir leurs influences, utilisent le mariage avec des femmes des grandes tribus. Sa première femme était sa cousine, donc de sa tribu. La deuxième appartenait à une très importante famille de Bagdad (23). Il l'épousa dès de son retour des Indes. Sa troisième femme était également d'une célèbre famille, originaire de la ville de Gaza en Palestine (24). Le

frère de celle-ci, Ismâ'îl Ghazzî, était l'un de ses proches khalîfas. Rich mentionne qu'il avait quatre femmes lors de sa fuite de Sulêmânî, tandis que les historiens n'en connaissent que trois.

Mis à part les oeuvres de Mawlânâ, rééditées dans Yâdî Mardân, que nous avons évoqués à la page 17, et les autres ouvrages indiqués dans notre bibliographie générale, Mawlânâ avait écrit de nombreuses interprétations, en langues arabe et persane, de certains livres islamiques concernant la théologie, le fiqh, le mantîq et la poésie. Ils sont demeurés manuscrits jusqu'à nos jours. Il n'existe aucun ouvrage dans lequel il serait possible de trouver soit un exposé global de ses idées, soit une interprétation complète de la Naqshbandiyya. Ses lettres, qui peuvent être considérées comme la pièce maîtresse de son oeuvre, sont pour la plupart des réponses aux questions posées par ses khalîfas ou par les Ulamâ'. Ses idées politiques sont difficiles à saisir, car il ne les a jamais exprimées d'une manière claire, comme le faisaient d'autres chefs religieux. D'après ses positions et sa personnalité, nous pouvons dire qu'il était politiquement réformiste. Il ne voulait pas d'un changement radical du régime du sultan. Pourtant, à son époque et même dans sa confrérie, les radicaux étaient nombreux. Son attitude à l'égard des hommes politiques connut plusieurs phases: tout au début il acceptait les dirigeants politiques dans la confrérie, puis il interdit à ses disciples de les fréquenter, mais lui-même le faisait. Enfin il interdit complètement l'adhésion des chefs temporels à l'ordre (25).

Conclusion

Durant les siècles qui ont précédé le nôtre, beaucoup de personnages ont écrit leurs noms en lettres d'or dans l'histoire du Kurdistan. Mais rarement on trouve parmi eux des hommes qui avaient suscité autant d'opinions contradictoires que Mawlânâ Khâlid. Cela est dû d'abord au mouvement qu'il créa dans la société kurde, et aussi à certains aspects remarquables et mystérieux dans sa personnalité. Il reste connu jusqu'à présent sous le nom de "Dhu al-Djanâhayn" (aux deux ailes), c'est-à-dire, celui qui a autant connaissance des sciences intérieures (ʿilm al-Bâtin), que de la science extérieures (ʿilm al-Zâhir).

Exceptionnellement intelligent, ayant une mémoire extraordinaire et une connaissance profonde des sciences de l'époque, homme modeste et sensible, Mawlânâ portait en lui à la fois, la fermeté du chef dans sa confrérie et la naïveté d'action dans les situations politiques qu'il a rencontrées. Sa vie était une marche continuelle vers la perfection et la purification spirituelle, que les uns lui reconnurent, tandis qu'autres non seulement lui nièrent, mais l'affublèrent des pires caractéristiques.

Notes

(1) Pour la bibliographie de Mawlânâ Khâlid, voir:

Zakî, Muhammad Amîn: Mashâhîr al-Kurd wa Kurdistân fî al-Dawr al-'Islâmî, traduit en arabe par Karîmatuhu, Bagdad, 1945, vol., 1, pp. 191-194; Al-Shaykh Macrûf, pp. 38-53; Al-Wâ'ilî, ^CUthmân ibn Sanad: Asfâ al-Mawârid fî silsâl al-Imâm Khâlid, Egypte, 1890; Al-Baghdâdî, Ibrâhîm Fasîh: Al-Madjd al-Tâlid fî manâqib al-Shaykh Khâlid, Istanbul, 1872; Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, pp. 223-269; Al-Baghdâdî, Muhammad ibn Sulaymân: Al-Hadîqa al-Nadiyya fî âdâb al-Tarîqa al-Naqshbandiyya, Egypte, 1890; Al-'izzâwî, ^Cabbâs: "Mawlânâ Khâlid al-Naqshbandî", dans: Govârî Korî Zân-yârî Kurd, vol., 1, Bagdad, 1973, pp. 696-727; Sâhib-Zâda, Muhammad As^Cad: Bughyat al-Wâdjid fî maktûbât hadrat Mawlânâ Khâlid, Damas, 1915; Al-Qizildjî, Muhammad : Al-Ta^Crîf bimasâdjid al-Sulaymâniyya, Bagdad, 1938, pp. 47-50; Al-Rakhâwî, Muhammad ibn Muhammad: Al-'Anwâr al-Qudsiyya fî manâqib al-Sâdat al-Naqshbandiyya, Egypte, 1925, pp. 224-230; Al-Bîtâr, ^CAbd al-Razzâq: Hilyat al-Bashar fî ta'rîkh al-Qarn al-Thâlich ^Cashar, vol., 1, Damas, 1961, pp. 570-576; Mudarris, Malâ ^CAbd al-Karîm: Yâdî mardân: Mawlânâ Khâlidî Naqshbandî, Bagdad, 1979; Al-Suwîdî, Muhammad Amîn: Al-Sahm al-Sâ'ib fî man samma al-Sâliha bil-Mabta-di^C al-Kâdhib, manuscrit de la bibliothèque de al-Awqâf, Bagdad, n° 6827; Al-Hanaffî, Abû Bakr ibn Muhammad: Al-Nashr al-Wardî bi'khabâr Mawlânâ Khâlid al-Naqshbandî al-Kurdî, manuscrit de la bibliothèque de al-Awqâf, Bagdad, n° 4826.

2- Chez les Kurdes, il est parfois désigné uniquement sous le nom de Mawlânâ.

3- Yâdi mardân, p. 8; " Mawlânâ Khâlid al-Naqshbandî ", p. 698.

4- Asfâ al-Mawârid fî silsâl al-'Imâm Khâlid, p. 30.

5- Yâdi mardân, p. 7.

6- Malâ Karîm Mudarris énumère les savants suivants auprès des quels Mawlânâ avait étudié: Sayyid ^cAbd al-Karîm Barzindjî, Shêkh ^cAbdulây Kharpânî, Malâ Djalâlî Khurmâlî, Shâkh Muhammad Qasîmî Kurdistânî, Malâ Ibrâhîmî Biyârayî, Malâ Muhammadî Bâlakî, Malâ Sâlihî Taramârî, Malâ ^cAbd al-Rahîmî Ziyâratî. Yâdi mardân, pp.12-18.

7- Yâdi mardân, p. 11.

8- Ibid., p. 11.

Un texte kurde donné à Basile Nikitine, vers 1916, par un savant kurde, décrit cette histoire de la façon suivante:

" Mawlânâ Khâlid eut un songe dans lequel il vit Cheikh Abdoullah Dehlevi comme un simple derviche. Il lui ordonna: " Ya Halid, pars en pèlerinage (hadj); tu verras dans Ka'ba un derviche tout comme moi, qui cherchera ses poux et les tuera; ne te fâche pas, mais embrasse le pan de son aba; il t'aidera à atteindre ce que tu désires". Halid ne prêta pas d'attention à ce rêve et plusieurs années se passèrent.

Halid l'avait complètement oublié, quand il partit en pèlerinage et, dans Ka'ba, il vit le derviche qui tuait des poux sur soi. Halid se fâcha et lui fit une observation: " D'après quelles règles religieuses fais-tu cela, impudique! " Le derviche ne lui fit que cette réponse: " Ya Halid, tu as oublié ton rêve; si tu ne te rends pas à Delhi, long sera pour toi le chemin du salut ".

Cf. Nikitine, Basile: " Les Kurdes racontés par eux-mêmes ", dans: L'Asie française, n° 231, Mai, 1925, p. 156.

Il est difficile de croire que Khâlid avait vu dans son rêve son futur maître. Les anciennes et nouvelles biographies ne rapportent rien à ce sujet.

(9) Shâh ^cAbd Allâh Dahlawî est né à Bindjâb aux Indes, d'une famille traditionnellement qâdirîte. Il adhéra à la Naqshbandiyya avec Mirzâ Djan-e Djânân. Il y établit un des centres d'apprentissage naqshbandi très important de son époque.

(10) Al-Madj al-Tâlid, p. 30.

(11) Ibid., p. 29.

(12) Lors de son arrivé à Dahlî, il rédigea en arabe une longue poésie dans laquelle il racontait son voyage. Dans cette poésie, il parle de ce savant shiite et des shiites qu'il avait rencontrés. Il les décrit dans les termes suivants: " Cruels, ignorants, menteurs...etc ". V. Yâdi mardân, p. 642.

(13) Suhrawardiyya: Confrérie soufie, orthodoxe, fondée par le grand soufi Shihâb al-Dîn Abû Hafs ^cUmar ibn ^cAbd Allâh (1145-1234). Il naquit à Suhraward dans la province de Djibâl en Iran. On le considérait, autrefois, à Bagdad, comme shêkh al-Shiyûkh (maître des maîtres). Sa confrérie était beaucoup plus populaire à une certaines période après sa mort, mais elle l'est moins de nos jours, car son organisation est très faible. Au XIIIe et XIVE siècle, certains shêkh firent en vain de la propagande au Kurdistan pour cette confrérie.

Kubrawiyya: Une des principales confréries de l'époque mongole en Asie Centrale et notamment à Khurâsân, fondée par le

shêkh Abû al-Djanâb Ahmad ibn ^cUmar Nadjm al-Dîn Kubrâ (1145-1220), originaire de Khurasân. En dépit de sa popularité à ses débuts, elle fut remplacée, à partir du XVe siècle, par la Naqshbandiyya, en Asie et même à Khuwârizm. Il existe encore en Turquie, et surtout à Istanbul, des shêkhs pratiquant la Kubrawiyya. Cette confrérie n'a subsisté, dans la partie occidentale du monde musulman, que comme une des multiples affiliations secondaires à la Naqshbandiyya de la ligne Mudjaddidî-Khâlidî. On ne trouve pas des Kubrawis au pays des Kurdes.

Chishtiyya: L'un des ordres mystiques de l'Inde les plus populaires et les plus influents. Il a été fondé par Khuwâdja Mu^cin al-Dîn Hasan Chishtî (1141-1236), originaire de Chisht, village proche de Herât en Afganistan. Durant le XVe et au cours du XVIII^e siècle, Sâbiriyya et Nizâmiyya, ont pris naissance comme deux branches de la Chishtiyya. De nos jours, cette dernière est essentiellement répandue en Turquie, Iran et Afganistan. Contrairement Aux Naqshbandis, les Chishtis pratiquent le dhikr djahri (dhikr extérieur). Autrefois, il y avait des Chishtis au Kurdistan mais il n'y en a plus de nos jours.

La Qâdiriyya sera abordée plus loin.

(14) Al-Madjd al-Tâlid, p. 23.

(15) Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, p. 230.

(16) Al-Madjd al-Tâlid, p. 34.

(17) Yâdî mardân, p. 37.

(18) Al-Madjd al-Tâlid, p. 38.

(19) Ibid., p. 39.

(19a) Al-Wardiyya al-Wardiyya, p. 247.

(21) Ibid., p. 37.

(22) Ibid., p. 49.

(22) Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: "Caqîday kurdî M. K. N.", dans: Govârî Korî Zânyârî cIrâq- corcoration kurde, vol., 8, Bagdad, 1981, p.218.

(23) Yâdî mardân, p. 57.

(24) " Shaikh Khalid and the Naqshbandi order ", p. 89.

(25) Yâdî merdân, p. 357.

Institut kurde de Paris

Chapitre V

NAISSANCE D'UNE CONFRERIE

- 1- Expansion
 - 2- Organisation
- Conclusion

Institut kurde de Paris

1- Expansion

La confrérie Naqshbandiyya était presque méconnue parmi les Kurdes méridionaux jusqu'au XIXe siècle. Certes, il eut des shêkhs qui essayèrent de la répandre dans cette région, mais il semble que leurs efforts n'avaient ^{pas} été couronnés de succès. Pourtant elle avait acquis une certaine popularité au Kurdistan septentrional grâce à sa proximité des centres naqshbandis de la Turquie.

C'est à partir de 1811 que les Kurdes du sud vont connaître cette confrérie. Malgré la multiplicité des turuq dans le monde musulman, et en dépit de la compétence, parfois étonnante, de ce peuple pour accueillir les ordres soufis, les Kurdes ne connaissaient que la Qâdiriyya. Au cours des siècles antérieurs d'autres ordres furent importés, dans ce pays, mais nul d'entre eux n'avait fait de concurrence à la Qâdiriyya.

Lorsque Mawlânâ Khâlid eut achevé son apprentissage aux Indes, il revint au Kurdistan de la Perse, où il se mit, pour la première fois, à appeler les gens à adhérer à sa confrérie. Dans la ville de Sinna, où il séjourna quelques mois, de nombreux kurdes le suivirent, y compris son ancien maître Shêkh Muhammad Qasîm Kurdistânî, auprès duquel Mawlânâ avait préparé sa licence de malâ. C'était le premier succès du jeune maître. Le nombre important des adhésions fut obtenu grâce à deux facteurs principaux: le premier étant lié aux contacts qu'il eut pendant ses années d'études dans cette ville; et le deuxième est inhérent au mécontentement populaire vis-à-vis des autorités d'Ardalân

dont Rich avait parlé. Ce qui poussa les gens à chercher un moyen de défoulement dans les ordres religieux.

Cette adhésion produit un autre effet: Mawlânâ a pris plus de confiance en lui-même. Car il en manquait au début. Cela se ressent dans ses dernières conversations avec son maître indien. (Nous en parlerons au cours du chapitre suivant).

Juste après l'arrivée du maître à Sulê mânî, en 1811, beaucoup de personnes adhèrent à sa confrérie. Mais tout de suite il quitta la ville pour se rendre à Bagdad où il fut bien accueilli surtout par les Ulamâ' dont nombre d'entre eux adhèrent à la Naqshbandiyya, confrérie encore méconnue dans cette ville. La masse suivit largement les Ulamâ'

La vague d'adhésion poussa certains dirigeants à s'initier également. Ils saisirent parfaitement l'utilité, que pourrait apporter à leur politique, l'existence d'une voie mystique indépendante du pouvoir bâbân. Les cinq mois que passa Mawlânâ à Bagdad consolidèrent sa popularité.

A son retour à Sulê mânî, à la fin de 1811, le maître sembla décidé à y installer son quartier général. Cette fois-ci l'adhésion prit un large essor. Une grande masse d'habitants de la ville s'adressa au maître ⁽¹⁾. Les bazaris trouvèrent en ce nouveau venu une sorte d'espoir. Ils se rassemblèrent autour de lui. L'estime qu'avait obtenue le maître de la part de cette couche sociale fut un facteur capital pour le développement de l'influence naqshbandie dans la principauté. Les bazaris avaient adhéré à cette confrérie pour de nombreuses raisons:

1) La situation politique et militaire de la principauté étant toujours instable: la guerre avec les voisins, y compris avec les Kurdes, était permanente, et nuisait au dynamisme du commerce qui s'était affirmé comme nouvelle ressource économique.

2) Les tentations des féodaux de monopoliser le bazar et de faire travailler à leur profit, les bazaris comme ils le faisaient avec les paysans.

3) L'absence d'une organisation sociale ou politique et même religieuse, dans laquelle ils pourraient se regrouper. La seule organisation de l'époque était la Qâdiriyya. Mais elle était complètement monopolisée par les dirigeants politiques de Bâbân. Les grands propriétaires terriens y appartenaient également.

S'organiser autour d'une idée, trouver un chef compétent, tels furent les premières impératifs pour les bazaris afin de faire front à l'oppression qui prévalait dans la ville. Dans toutes les sociétés où elle vit, cette confrérie, comme nous l'avons déjà constaté, se faisait toujours adoptée par les classes moyennes, et particulièrement les bazaris.

Ce succès éffraya ^cAbd al-Rahmân pâshâ qui chassa Mawlânâ juste quelques mois après le retour de celui-ci de Bagdad. Cette fois le maître retourna à Bagdad en exilé. Ce coup le rendit plus vigilant et méfiant vis-à-vis des chefs bâbâns.

Bagdad lui réserva de nouveau un accueil chaleureux, ce qui fut utilisé par les Bâbâns comme prétexte pour dévaloriser le personnage du maître parmi les populations kurdes. Cette tentative fut un échec. Le déroulement des événements l'a prouvé

juste quelques mois plus tard. En effet lors de son retour, après la mort du pâshâ, sa cote de popularité augmenta considérablement.

Une deuxième étape de l'histoire naqshbandie commence. Elle dura sept ans, 1813-1820, ^{au cours desquels} la confrérie eut un grand essor et un succès très important qui frappa tous ceux ^{qui} ont étudié, de près ou de loin, l'histoire du Kurdistan.

Les bazaris accueillèrent le maître une deuxième fois. Nombreux chefs de tribus kurdes, suivis par les membres de leurs tribus, s'initierent à son ordre. A titre d'exemple il nous faut citer les Barzân, tribu établie sur la frontière turco-irakienne; les tribus de Harîr, près d'Akrê, au nord du Kurdistan irakien; les tribus de la région Tawêla et Biyâra, à l'est du Kurdistan irakien; les Nahrî, au sud-est du Kurdistan de la Turquie. Il est bien évident que ce n'est pas la foi islamique qui encourage ces chefferies tribales à franchir ce pas, mais d'autres raisons: tout d'abord parce que leur structure tribale était condamnée à être détruite, depuis quelque temps, par les Ottomans (2). C'était aussi en même temps le voeu des dirigeants kurdes eux-mêmes. Les relations tribales furent menacées de disparition ou au minimum à la soumission aux lois féodales. Les chefs des tribus kurdes ont déjà souffert de voir leurs droits de suprématie héréditaire violemment attaqués par les ottomans (3). Cependant, la Naqshbandiyya pouvait leur apporter une sorte de sauvegarde.

C'est alors qu'une partie de la famille princière adhéra

à la Naqshbandiyya, notamment l'oncle du pâshâ, ^cUthmân bek.

Mawlânâ était au sommet de la gloire sociale. Selon Rich: " les princes avaient l'habitude de rester debout devant lui, et de remplir sa pipe " (4). Lorsqu'ils étaient en conflit entre eux, et chacun craignait la compromission de l'autre avec les Perses ou les Ottomans, ils ont décidé d'apporter toute lettre venant des Turcs ou des Perses chez Mawlânâ et de l'ouvrir tous ensemble en sa présence (5).

Mawlânâ avait une grande capacité pour convaincre les autres, même des membres de la famille Barzindja, les chefs de la confrérie de la Qâdiriyya, qui étaient réputés profondément hostiles à la Naqshbandiyya, ont suivi Mawlânâ, notamment Shêkh ^cAbd Allâh et Shêkh Ahmadi Sardâr (6).

Les visées de Mawlânâ allaient au delà des frontières du Kurdistan. Ses khalîfas (successeurs ou représentants) se dispersèrent dans les régions kurdes et non kurdes. Ils faisaient une propagande très active pour la Naqshbandiyya. Ils ont joué un rôle important dans l'expansion rapide de cette confrérie. Malâ Karîm indique que le maître avait, à cette époque, 34 khalîfas kurdes, et 33 non kurdes (7). Ce fut un nombre extrêmement élevé pour un ordre récent. Il avait également des mansûbs. C'est-à-dire les malâs qui lui reconnaissaient la supériorité dans le domaine de la connaissance religieuse. Mise à part la hiérarchie et les rites de la confrérie, ils le considéraient comme leur maître. On compte parmi ses mansûbs 48 malâs kurdes et 37 non kurdes (8).

Vers les années 1818, les disciples de nombreux pays musulmans: Irak, Shâm, Turquie, Inde, Afganistan, Transoxiane, Dâgistan, Egypte, Algérie, Lybie et Tunisie venaient rendre visite au maître (9). Ils passaient quelques jours auprès de lui dans son khânaqâ. Certains ne sont jamais retournés chez eux, préférant alors, rester auprès du maître toute leur vie.

Le 24 juin 1820 Rich écrit à Sulê mânî: " Ici, vit un grand saint musulman qui s'appelle Shêkh Khâlid. Mais les Kurdes pensent qu'on le dévalorise en l'appellant en d'autres termes que Hazrat-î Mawlânâ (Saint Mawlânâ). Ils traitent ses paroles comme des hadîths ou paroles inspirées. Il est de la tribu de Djâf. Il est un dervish de l'ordre Naqshbandiyya, dont il avait reçu les enseignements, à Delhî, sous la direction du grand soufi Sultan Abd Allâh. Il a 12 000 disciples dans divers pays turcs et arabes. Tous les Kurdes l'appellent Walî ou Saint. Un grand nombre d'entre eux le place à un niveau égal à celui du Prophète. ^cUthmân bek, l'oncle du pâshâ, et la plupart des Kurdes sont ses murîds. On dit qu'il est au moins au niveau du célèbre saint musulman le shaykh ^cAbd al-Qâdir Gaylânî. " (10). Mais ^cAbbâs al-^cAzzâwî indique qu'il avait 20 000 murîds. (11).

Si l'on compare le nombre des dervishes de la seule école Khâlidî-Naqshbandî avec le nombre de disciples des autres confréries musulmanes, on se rend compte que son expansion, seulement en neuf ans, était vraiment considérable. A titre d'exemple prenons la Mawlawiyya (confrérie des dervishes tourneurs), qui avait au cours de la Première Guerre Mondiale, après six siècles de son établissement, 100 000 dervishes dans tous les

pays musulmans (12).

Comment ce phénomène peut-il être analysé ? Le seul chercheur, jusqu'à nos jours, qui tenta de l'analyser, d'une manière conséquente, fut van Bruinessen. Il dit que : "presque tous les auteurs qui ont écrit sur les confréries ou sur les shêkhs au Kurdistan, ont commenté la rapidité de l'expansion de l'ordre immédiatement après son introduction par Mawlânâ Khâlid. Nul n'avait essayé de donner une interprétation à ce remarquable phénomène, qui va au-delà de la personnalité extraordinaire du maître Khâlid. Les caractères personnels ne sont pas suffisants pour expliquer ce phénomène social. Il est certain que la personnalité du shêkh (Khâlid) sera hors de question lorsqu'on essaiera de comprendre pourquoi la confrérie (de la Naqshbandiyya) joua ce rôle politique saillant au Kurdistan après sa mort " (13).

D'après lui, l'explication de ce phénomène réside dans les éléments suivants :

1) Les caractéristiques de l'ordre de la Naqshbandiyya, qui la distingue de la Qâdiriyya.

2) Les particularités de la situation sociale et politique du Kurdistan lors de l'introduction de cette confrérie. (14)

Pour le premier point, beaucoup de Naqshbandis pensent que cette rapidité d'expansion d'ue à la supériorité morale de ses shêkhs. Pour van Bruinessen la méditation dans la Naqshbandiyya a une grande valeur spirituelle, surtout quand elle est pratiquée sous la direction d'un shêkh sage (15). Mais il n'y a pas de raison que la seule supériorité morale ou spirituelle soit à l'origine de cette expansion. Il faut plutôt, pour ce phénomène

social tenter de trouver une explication sociologique. En premier lieu, vient le l'organisation, qui est plus efficace chez les Naqshbandis que chez les Qâdiris (15). Enfin il croit que la structure organisationnelle de la Naqshbandiyya a facilité cette expansion mais elle n'en était pas le facteur décisif (16).

Concernant le deuxième point, van Bruinessen pense que la première moitié du XIXe siècle fut une période de soulèvements et de changements politiques considérables au Kurdistan et particulièrement dans la partie soumise aux Ottomans (17). Cette période avait également subi la pression des intérêts impérialistes pour cette région. Alors on voyait, plus qu'auparavant, des missionnaires et des groupes chrétiens travaillant en opposition avec les musulmans dans le pays des Kurdes. " Dans des circonstances semblables, il est évident, d'après lui, que des chefs religieux, par actions anti-chrétiennes et anti-étrangères, peuvent facilement gagner de l'influence. C'est exactement ce qui s'était passé " (18).

Pour la structure institutionnelle, nous nous trouvons en accord avec l'analyse de cet auteur. C'est-à-dire qu'elle eut un rôle important dans l'expansion de cette confrérie. D'ailleurs, la partie suivante de ce chapitre sera consacrée à l'aspect organisationnel de cet ordre.

Le deuxième point souligné par van Bruinssen forme l'axe sur lequel se base notre étude. Nous avons présenté une image globale du Kurdistan du début du XIXe siècle (chapitre II), ainsi que quelques remarques relatives à la principauté

bâbân alors le chapitre III. Mais certains éléments sur lesquels se base van Bruinssentdoivent être discutés, notamment en ce qui concerne les sentiments anti-chrétiens.

En effet, la montée de ces sentiments remonte à une époque plus tardive que celle qui vit la naissance de la Naqshbandiyya. Il est vrai que les missionnaires ont commencé leur propagande depuis très longtemps, et que les Kurdes du nord du Kurdistan ont tué, en 1785, le missionnaire dominicain Vircent Ruvo, événement dont les circonstances demeurent toujours inconnues, mais tout cela ne peut pas expliquer le succès de cette confrérie pour de nombreuses raisons :

1) Les propagandes chrétiennes n'avaient pas encore atteint les régions de Bâbân. Elles étaient effectuées surtout au nord du Kurdistan. Dans les régions où s'était développée la Naqshbandiyya, tout au début, les juifs étaient plus nombreux que les chrétiens. Et il n'y avait pas de centre de propagande chrétienne comme c'était le cas au nord et au nord-ouest du Kurdistan.

2) Au début du XIXe siècle c'était l'antagonisme shiite-sunnite qui régnait encore dans la mentalité des Arabes, Kurdes et Perses.

3) Rich, qui vit le Kurdistan en 1820, n'a jamais abordé ce qui peut être appelé " problème islamo-chrétien ". L'expansion de la Naqshbandiyya de 1811 à 1820 ne peut donc être considérée comme le résultat d'un sentiment anti-chrétien.

Cette analyse amène automatiquement l'auteur à croire que ce phénomène traduit un mouvement contre les étrangers qui

tentaient d'occuper les pays soumis à la domination de " L'homme malade ", comme cela fut aux Indes et en Egypte.

Dans le chapitre VII de cette étude nous parlerons du fait que Mawlânâ Khâlid et d'autres chefs de la Naqshbandiyya furent accusés de travailler pour les intérêts anglais au Kurdistan. Nous verrons qu'il est extrêmement difficile d'apporter des documents au sujet de cette accusation, en conséquence il est absolument impensable que Mawlânâ et son mouvement soient anti-étrangers. Les Bâbâns craignaient qu'il ne collabore avec les Ottomans, et les Ottomans ont manifesté leur peur de certaines relations entre Mawlânâ et les Anglais. Comment peut-on donc qualifier ce mouvement d'anti-étranger?

Pour nous, le succès de ce mouvement ^{est} dû aux éléments suivants:

- 1) La situation particulière de la principauté bâbân et la construction de la nouvelle capitale.
- 2) L'adhésion des bazaris de la ville de Sulêmani et de certaines tribus kurdes à la confrérie.
- 3) La guerre incessante dans la région entre les diverses forces, poussa les gens à chercher un lieu de paix et de défoulement. Cette confrérie palliait à ce besoin. Ils pouvaient trouver dans ses rites la douceur de la vie qui manquait à l'extérieur.
- 4) La personnalité charismatique de Mawlânâ Kâlid.
- 5) Le système d'organisation de la Naqshbandiyya.
- 6) L'opposition qâdirie avait mieux fait connaître la Naqshbandiyya. Cette lutte entre les deux confréries était

sans précédent.

Au niveau du Kurdistan, la Naqshbandiyya après la fuite de Mawlânâ en 1820, subit , surtout au centre et au sud du pays, un recul qui demandera un demi siècle pour qu'il retourne sur la scène des événements.

Institut kurde de Paris

2- Organisation

La Naqshbandiyya était dans les débuts de son introduction au Kurdistan solidement organisée. Elle avait une structure bien précise et des règles mieux déterminées que de nos jours. Les Kurdes n'avaient jamais connu au paravant une telle organisation dans laquelle les adhérents s'engageaient si fortement. Les Qâdiris étaient plutôt des derviches errants. Ils ne possédaient pratiquement pas de domicile stable. Pourtant les disciples naqshbandis possédaient leurs demeures, ou alors ils vivaient collectivement dans les khânaqâs de leurs maîtres. Les adeptes se réunissaient sous la direction du shêkh au moins une fois par semaine pour pratiquer le dhikr (mise à part les prières quotidiennes), qui se faisait dans le khânaqâ ou des endroits fermés. Cela rapprochait les adhérents les uns des autres, et leur offrait l'occasion d'être en contact permanent avec leur maître.

Au début, Mawlânâ enseigna hâtivement les règles à certains malâs. C'était nécessaire. Le maître n'était pas capable à lui seul diriger les vagues d'adhérents et de les guider à travers^{وا} différents stades du soufisme. Ces malâs furent appelés khalifas. Ils représentaient Mawlânâ et la confrérie auprès des murîds et des populations. Certains restaient avec le maître lui-même, et d'autres partaient faire de la propagande dans les autres régions kurdes ou non kurdes.

Voyons maintenant comment se faisaient, à cette époque,

l'acceptation initiale et le passage d'un niveau à l'autre.

Le candidat qui se présente, montrant le désir d'adhérer à la confrérie doit être parrainé par un ancien Naqshbandi (khâlîfa ou murîd) (19). Mais cela ne suffit pas. Il lui faut être mis à l'épreuve par le shêkh ou son khalîfa. Eux seuls peuvent décider de l'accepter ou non. L'épreuve se déroule dans les lieux réservés des Naqshbandis: à la date prévue, l'aspirant s'assoit face au shêkh qui l'interroge sur les raisons de son désir d'adhérer à la confrérie. Ensuite il lui demande de réciter silencieusement 5 fois la sourate I " prologue " (al-Fâtiha), et 25 fois la sourate CXII " la foi pure " (al-Ikhlâs). A la fin il lui apprend la silsila de ses shêkhs et lui demande de revenir trois jours après en sachant la silsila par coeur. En effet, après cette rencontre le maître prend sa décision. A la deuxième rencontre on demande à l'aspirant de citer ce qu'il a appris au cours de la rencontre précédente. A la fin, le shêkh l'informe de son admission ou non dans la communauté.

L'accepté est tout de suite soumis à la " préoccupation et direction " d'un des membres anciens et compétents de l'ordre. Il entre dans une des multiples cellules, où les réunions se déroulent en permanence. Là, l'adepte apprend toutes les règles de la confrérie. On le tient également au courant de ses obligations, à laquelle les Naqshbandis attachent une grande importance. Ces obligations sont nombreuses. Muhammad Amin al-Kurdî en cite 25 que le disciple doit appliquer vis-à-vis de son maître (20), 21 vis-à-vis de lui-même (21), et 24 vis-à-vis des autres (22).

On trouve un grand nombre de ces obligations dans toutes les autres confréries. Ici, nous en énumérons quelques-unes qui peuvent donner une idée de la Naqshbandiyya et ses liens internes et publics.

Concernant la première catégorie d'obligations:

1) Les pensées aussi bien que les gestes du disciple doivent refléter l'admiration qu'il porte à son maître, et il doit être convaincu qu'il n'atteindra jamais son but sans son aide.

2) Il doit lui être soumis financièrement et " physiquement ", car la substance de la volonté et de l'amour n'apparaissent que dans cette voie.

3) Il ne doit pas s'opposer aux actes du maître même s'ils paraissent illégaux. Il ne faut pas lui dire pourquoi; celui qui profère de telles choses devant lui ne réussira jamais.

4) L'objectif de sa rencontre avec son shêkh ne doit pas être autre que le Seigneur.

5) Il doit toujours préférer le choix de son maître au sien, à tous les niveaux.

6) Il ne doit pas surveiller les états spirituels de son maître.

7) En présence en l'absence du maître le disciple doit avoir le même comportement et la même attitude.

8) Tout bien qui arrive au disciple doit être considéré comme étant lié au maître.

9) Il ne doit pas lui cacher ses états spirituels, ses impressions et ses découvertes.

10) Il ne doit pas commenter ses découvertes spirituelles avant

d'en avoir parlé au shêkh.

11) Il ne doit pas repandre un secret de son maître lorsqu'il le découvre.

12) Il ne peut se marier avec la femme que le maître désire épouser ou dont il est divorcé, pas plus qu'avec sa veuve.

13) Il ne doit jamais conseiller son shêkh même si celui-ci le lui demande. Il doit être convaincu qu'il en pas besoin.

14) S'il se sent gagner par une certaine admiration pour ce qu'il fait, il doit demander à son shêkh un remède pour le guerir de cette maladie.

15) Il doit apprecier tout ce que son shêkh lui offre, il ne faut jamais le vendre.

16) Son oeuvre primordiale (et cela est le plus important) doit être la sincerité de la recherche du maître.

17) Il ne doit pas affaiblir sa foi en son maître quand il le voit à un niveau spirituel moindre que celui qu'on lui connaît.

18) Il ne doit pas parler beaucoup devant son shêkh. Il doit lui adresser la parole avec beaucoup d'obeissance et de deference.

19) Il doit baisser la voix en presence de son maître.

20) Il doit exécuter ses ordres sans le moindre retard.

21) S'eloigner de ce que le maître deteste est une des obligations.

22) Il ne doit pas établir de liens avec ceux qui détestent son maître.

23) Il doit être patient face à sa colère.

24) Il ne peut ni voyager ni se marier sans son accord.

25) Il ne doit pas rapporter plus de paroles de son maître qu'on n'en peut comprendre.

Deuxième catégorie d'obligations:

- 1) Il doit abandonner la fréquentation des hommes malhonnête et accompagner les hommes du bien.
- 2) S'il était marié et avait des enfants, il doit pratiquer le dhikr chez dans un endroit isolé loin d'eux.
- 3) Il doit être satisfait avec peu de choses.
- 4) Il doit abandonner l'amour de ce monde pour l'amour de l'autre.
- 5) Il ne doit jamais faire oublier un péché qu'il a commis sans demander le pardon.
- 6) Il ne doit pas être jaloux de ce que les gens possèdent.
- 7) Il doit être patient lorsque la vie se tourne contre lui, ce n'est qu'un examen.
- 8) Il doit se juger et se diriger constamment dans la voie juste.
- 9) L'adepte doit raccourcir son sommeil, en particulier durant les heures de l'aube.
- 10) Il ne doit manger que ce qui est permit par la loi islamique.
- 11) Il doit s'habituer à manger peu.
- 12) Il doit garder sa langue du bavardage et son coeur des imaginations.
- 13) Il lui est interdit de contempler les choses attirantes.
- 14) Il doit cesser de plaisanter.
- 15) Il ne doit pas se mêler des débats inutiles.
- 16) Lorsqu'il se sent déprimé il doit fréquenter ses amis; c'est ainsi qu'il dépassera ce stade.
- 17) Il doit cesser de prendre la vie des gens comme sujet de conversation.

18) Il ne doit aimer ni les biens ni les nonneurs.

19) Il doit être modeste.

20) Il lui est absolument nécessaire de s'habituer à dire avant tout ce qu'il veut faire: in shâ' Allâh (Si Dieu le veut).

21) Il doit cacher les secrets dont il a connaissance, de tout le monde sauf son shêkh.

En ce qui concerne la troisième catégorie d'obligations:

(1) Il doit être conscient de ce que les disciples ont besoin des sciences islamiques.

(2) Il doit être conscient des développements spirituels du coeur.

(3) Il doit être bienveillant envers tous les musulmans.

(4) Il ne doit jamais se permettre de parler des défauts de ses disciples dont il est au courant.

(5) Il ne doit jamais accepter de biens de ses adeptes.

(6) Il doit faire ce qu'il demande de faire, et renoncer à faire ce qu'il interdit aux autres.

(7) Il ne doit pas fréquenter ses disciples plus que pour ce qui est nécessaire.

(8) Ses discours ne doivent jamais être ironiques ou accompagnés de plaisanteries.

(9) Il ne doit pas forcer ses disciples à faire ce qu'ils ne peuvent pas faire.

(10) Il ne doit pas s'approcher physiquement de ses disciples.

(11) Si sa femme n'est plus considérée par un disciple, il doit renvoyer gentiment ce dernier.

(12) Il ne doit jamais s'abstenir de conseiller ses disciples

de faire ce qu'il y a de mieux.

(13) Lorsqu'un murîd fait un rêve dont l'interprétation, qui est très positive, le rendra orgueilleux, le maître ne doit pas expliquer le rêve.

(14) Il doit interdire aux disciples de parler avec les non naqshbandis, sauf en cas de nécessité.

(15) Dans sa demeure il doit avoir deux lieux d'isolement spirituel: le premier étant pour lui tout seul; même ses enfants ne peuvent pas y pénétrer; le deuxième pour les réunions avec ses amis.

(16) Il ne doit pas laisser ses disciples connaître ses secrets, ni sa vie privée.

(17) Il ne doit pas pardonner à ses disciples de manger beaucoup.

(18) Il doit interdire à ses disciples de fréquenter ceux d'autres shêkhs.

(19) Il doit s'abstenir de se rendre souvent aux séances des gouverneurs.

(20) Il doit s'adresser très gentiment à ses adeptes.

(21) Il ne doit pas dormir en présence de ses disciples.

(22) Il doit être au courant des affaires de ses disciples, de leurs absences comme à leur présence.

(23) Il ne doit jamais se mettre en colère en leur présence.

(24) Il doit rendre visite à ses disciples lorsqu'ils sont malades.

Les disciples naqshbandis ont également des obligations vis-à-vis de leurs frères musulmans. Le même auteur en compte treize (voir. Tanwîr al-Qulûb, pp. 552-556). La plupart se situent dans les cadres déjà dessinés pour chaque musulman. Il n'est peut-être inutile de les mentionner comme étant dans les livres naqshbandis:

- 1) Le disciple doit aimer pour les musulmans ce qu'il aime pour lui-même.
- 2) C'est lui qui doit commencer toujours le premier à les saluer et à leur serrer la main.
- 3) Il doit avoir le meilleur comportement avec eux.
- 4) Il doit être modeste à leur égard.
- 5) Il doit chercher leur satisfaction, les considérer meilleurs que lui et se solidariser avec eux.
- 6) Il doit être miséricordieux.
- 7) Les conseils qu'il leur donne doivent être souples et amicaux.
- 8) Ses impressions sur eux doivent être toujours bonnes. Il doit considérer que leurs défauts sont les siens, car le musulman est le miroir du musulman.
- 9) Il doit accepter leur désolation lorsqu'ils la manifestent, même s'ils ne sont pas sincères dans leurs sentiments, car celui qui te satisfait publiquement et te met en colère lorsqu'il est seul, apprécie le respect devant les autres.
- 10) Le disciple doit être sincère avec ses frères musulmans à tous les niveaux et en toutes circonstances. Il ne faut pas les oublier lorsqu'ils sont absents.
- 11) Il doit leur donner l'occasion de s'exprimer sans contrainte.
- 12) Il doit défendre leur honneur en leur présence ainsi qu'en



leur absence.

13) Il doit réaliser ses promesses sans retard.

On remarque que une grande partie de la vie des disciples est organisée surtout en ce qui concerne leur vie en société. Il est vrai que tous les Naqshbandis ne peuvent pas appliquer toutes ces obligations, qui sont de nos jours irréalisables, mais c'est du moins ce qu'on leur demande.

Après un certain nombre d'années (qui peut varier suivant les cas), les disciples les plus aptes obtiennent l'idjâza (licence) dans deux domaines: l'apprentissage soufi (irshâd), et l'enseignement des sciences islamiques (tadrîs). Ceux qui sont aptes sont souvent désignés parmi les malâs ou parmi ceux qui ont déjà fait des études religieuses. Ils obtiennent automatiquement le titre de murshid (maître soufi). Certains obtiennent même le titre du shêkh. (Ceci dépendait de leur niveau spirituel).

Pour devenir maître soufi il y a, chez les Naqshbandis 24 conditions (23). Nous citons les plus importantes.

1) Le murshid doit être savant dans le domaine le plus nécessaire aux disciples à savoir celui des sciences islamiques.

2) Il doit être conscient des états et des perfections spirituels des coeurs.

3) Il doit cacher les défauts des disciples.

4) Il ne doit pas fréquenter ses disciples plus que le nécessaire.

5) Quand il se rend compte que sa dignité n'est plus respectée par un de ses adeptes, il doit le renvoyer sans violence.

6) Il ne doit pas laisser ses disciples s'informer de ses

7) Il doit interdire à ses disciples de fréquenter ceux d'un autre shêkh (bien évidemment non naqshbandi).

8) Il ne doit pas contacter les dirigeants politiques.

Tous les disciples ne peuvent évidemment pas passer au niveau de murshid. A part les disciples et les khalifas il y a deux autres catégories de gens qui suivent Mawlânâ, ou la confrérie: les mansûbs dont nous avons parlé (V. p.142), et les sympathisants ou Naqshbandis non organisés, qui se déclarent ainsi sous diverses influences: parenté, intérêt, position politique, amitié...etc. Ceux-ci ne pratiquaient pas les règles mais ils défendaient la cause. Il y en avait beaucoup dans Sulêmani. (On en trouve encore de nos jours).

Mawlânâ envoyait ses murshids avec leur accord, dans les diverses régions musulmanes, appelant les gens à adhérer à la confrérie, organisant ses cellules tout en correspondant en permanente avec le maître Mawlânâ (24). La propagande est, bien entendu, tournée vers la purification spirituelle.

Dans la présentation précédente nous pouvons constater l'importance des liens qui existaient entre les disciples et les khalifas, et entre ceux-ci et Mawlânâ. Nous pouvons également apprécier la préservation extrême de l'intimité des relations dans la confrérie vis-à-vis de l'extérieur et finalement comprendre le mystère dont s'entouraient les shêkhs naqshbandis et la confrérie.

La manière dont Mawlânâ se comportait avec ses représentants mérite quelques observations. Lorsqu'un des khalifas était désigné pour le représenter dans une région ou auprès d'une

tribu, s'engageait devant celui-ci sous certaines conditions. Malheureusement, nous ne les connaissons pas toutes. Elles variaient semble-t-il selon les régions et les villes. Par exemple il était tout à fait interdit aux khalîfas de permettre à leurs disciples de pratiquer la râbita avec eux et non pas avec Mawlânâ (25). D'ailleurs Mawlânâ n'a jamais permis à aucun de ses khalîfas de pratiquer la râbita. Certes, ceci servait à conserver la centralisation de la direction dont nous allons parler.

Une autre condition était l'interdiction de fréquenter les gouverneurs et les dirigeants politiques. A celui qui enfreignait ces règles, Mawlânâ envoyait une lettre d'avertissement. La première règle fut violée par son représentant en Transoxiane, Ismâ^cil Shîrwânî (26), et la deuxième par un de ses khalîfas à Constantinople, Râghib Afandî (27). Si le représentant répétait la même faute il recevait une nouvelle fois un deuxième avertissement. Mais à la troisième fois c'était l'expulsion et notification était faite à tous les Naqshbandis en leur demandant de suspendre toute sorte de contact avec le membre expulsé. C'est ce qui se passa pour ^cAbd al-Wahâb al-Sûsî, son représentant à Constantinople, en raison de ses fréq^uentations avec les gouverneurs (28).

En effet cette expulsion et ses répercussions sur la Naqshbandiyya et sur son maître posèrent un problème intérieur grave auquel Mawlânâ fit face. Car l'expulsé après quelques tentations : pour retourner au sein de l'ordre et après le refus catégorique du maître, se mit à l'attaquer verbalement et par écrit. Le conflit atteint la Sublime-Porte, qui se déclara

favorable au maître. Il ne faut pas oublier que à ce moment Mawlânâ était encore à Sulê mânî.

Quand ^c Abd al-Wahâb al-Sûsî fut expulsé, Mawlânâ posa sept conditions au khalifa désirant diriger la section de l'ordre à Constantinople:

- 1) Il ne devrait pas visiter les dirigeants ottomans.
- 2) Il ne pourrait absolument pas demander à la Sublime-Porte de salaire pour lui, ni d'aide financière pour la takya.
- 3) Il n'aurait pas le droit de se marier avec une femme originaire de Constantinople.
- 4) Il ne devait pas se mêler des affaires de ceux qui viendraient lui demander des conseils sur leurs relations avec les gouverneurs.
- 5) Il ne devrait pas permettre aux femmes de fréquenter la takya.
- 6) Le successeur devrait être parmi ceux qui seraient profondément attaché au maître.
- 7) Il ne devrait pas s'occuper des affaires terrestre, et le comportement du Prophète devrait être son modèle (29).

Nombre de ses conditions furent plus tard appliquées pour tous les représentants.

La Naqshbandiyya présentait un autre aspect organisationnel: la centralisation. En effet, Mawlânâ Khâlid avait essayé toute sa vie de renforcer la centralisation de la direction. Au début, son quartier général était à Sulê mânî et ensuite à Damas, d'où toutes les cellules étaient dirigées. (De nos jours ce

phénomène n'existe pratiquement plus). Les grandes décisions étaient prises par lui seul. On le voyait dans son quartier général, entouré de ses disciples dont certains vivaient dans le khânaqâ, juste à côté de la demeure du maître. Il se tenait au courant de tout ce qui s'y passait. Il était interdit aux étrangers à la confrérie et à ses ennemis d'y pénétrer. Les autres centres étaient en relation directe avec Mawlânâ. Mais ils avaient entre eux moins de contacts. L'immense correspondance du maître, disponible aujourd'hui, confirme cette centralisation. Pourtant, selon les historiens, une grande partie de ses lettres ont été perdues.

Institut kurde de Paris

Conclusion

L'immense expansion de la Naqshbandiyya au Kurdistan au début du XIXe siècle ^{est} due aux différents facteurs sociaux, politiques et économiques propres à l'époque, et à des caractéristiques de la confrérie et à celles de son maître Mawlânâ Khâlid. C'était le reflet de toutes les contradictions de la société kurde, en particulier dans la capitale bâbân, Sulêmânî.

Son accueil de la part des citoyens, traduit à la fois la recherche d'une voie nouvelle sans qu'elle soit toutefois étrangère à leurs bases mentales et spirituelles; elle pouvait en même temps leur offrir la paix et l'assurance dont ils avaient particulièrement besoin. Ils les ont trouvés au moins sur le plan personnel, à l'intérieur de la Naqshbandiyya. Mais cela ne dura que quelques années.

Nous ne pouvons pas dire que l'image présentée dans cette partie de notre travail est complète, mais c'est, à notre connaissance, la première tentative relative à cette tarîqa au Kurdistan.

N o t e s

- (1) Yâdî mardân, p. 34.
- (2) " Shaikh Khlid and the Naqshbandi Order ", p. 99.
- (3) " Quelques observations sur les Kurdes ", 667.
- (4) Narrative of a Residence, vol., 1, p. 320.
- (5) Ibid., vol., 1, pp. 147-148.
- (6) Agha, Shaikh and State, p. 283.
- (7) Yâdî mardân, pp. 83-86.
- (8) Ibid., pp. 116-124.
- (9) " Mawlânâ Khâlid ", p. 699; al-Madjd al-Tâlid, p. 36.
- (10) Narrative of a Residence, vol., 1, pp. 140-141.
- (11) " Mawlânâ Khâlid ", p. 719.

Il y a une grande différence entre le chiffre donné par Rich et celui de ^cAzzâwî, qui n'est basé, hélas, sur aucune référence. Si on prenait en considération, pour justifier l'exactitude d'un de ces chiffres, le fait d'être proche ou loin de cette époque, on se référera sans doute à celui du Rich. Mais ^cAzzâwî fut un chercheur digne de confiance. Il connaissait le turc et possédait un nombre important de manuscrits turcs, arabes et persans remontant à l'époque en question. Ajoutons également que Rich avait mentionné seulement les pays arabes et turcs, pourtant Mawlânâ avait également des disciples parmi les persans, les Afghans, les Indiens, les Pakistanais et les Turkmènes. Pour les raisons précédentes nous considérons que le chiffre de ^cAzzâwî ne peut pas être loin de la réalité.

(12) Eva de Vitray-Meyerovitch: Rûmî et le Soufisme, Paris, Seuil, 1977, p. 2.

Conclusion

L'immense expansion de la Naqshbandiyya au Kurdistan au début du XIXe siècle ^{est} due aux différents facteurs sociaux, politiques et économiques propres à l'époque, et à des caractéristiques de la confrérie et à celles de son maître Mawlânâ Khâlid. C'était le reflet de toutes les contradictions de la société kurde, en particulier dans la capitale bâbân, Sulêmânî.

Son accueil de la part des citoyens, traduit à la fois la recherche d'une voie nouvelle sans qu'elle soit toutefois étrangère à leurs bases mentales et spirituelles; elle pouvait en même temps leur offrir la paix et l'assurance dont ils avaient particulièrement besoin. Ils les ont trouvés; au moins sur le plan personnel, à l'intérieur de la Naqshbandiyya. Mais cela ne dura que quelques années.

Nous ne pouvons pas dire que l'image présentée dans cette partie de notre travail est complète, mais c'est, à notre connaissance, la première tentative relative à cette tarîqa au Kurdistan.

N o t e s

- (1) Yâdî mardân, p. 34.
- (2) " Shaikh Khlid and the Naqshbandi Order ", p. 99.
- (3) " Quelques observations sur les Kurdes ", 667.
- (4) Narrative of a Residence, vol., 1, p. 320.
- (5) Ibid., vol., 1, pp. 147-148.
- (6) Agha, Shaikh and State, p. 283.
- (7) Yâdî mardân, pp. 83-86.
- (8) Ibid., pp. 116-124.
- (9) " Mawlânâ Khâlid ", p. 699; al-Madjd al-Tâlid, p. 36.
- (10) Narrative of a Residence, vol., 1, pp. 140-141.
- (11) " Mawlânâ Khâlid ", p. 719.

Il y a une grande différence entre le chiffre donné par Rich et celui de ^cAzzâwî, qui n'est basé, hélas, sur aucune référence. Si on prenait en considération, pour justifier l'exactitude d'un de ces chiffres, le fait d'être proche ou loin de cette époque, on se référera sans doute à celui du Rich. Mais ^cAzzâwî fut un chercheur digne de confiance. Il connaissait le turc et possédait un nombre important de manuscrits turcs, arabes et persans remontant à l'époque en question. Ajoutons également que Rich avait mentionné seulement les pays arabes et turcs, pourtant Mawlânâ avait également des disciples parmi les persans, les Afghans, les Indiens, les Pakistanais et les Turkmènes. Pour les raisons précédentes nous considérons que le chiffre de ^cAzzâwî ne peut pas être loin de la réalité.

(12) Eva de Vitray-Meyerovitch: Rûmî et le Soufisme, Paris, Seuil, 1977, p. 2.

(13) Agha, Shaikh and State, p. 234.

(14) Ibid., pp. 284-285.

(15) Ibid., p. 285.

(16) Ibid., p. 288.

(17) Ibid., p. 288.

(18) Ibid., p. 289.

(19) D'après les lettres de Mawlânâ nous constatons que des gens adhéraient à la confrérie même par correspondance. Certains adeptes vivaient loin des résidences des murshids. Ils venaient au moins une fois par an visiter leur maître et réaffirmaient leur appartenance à la tarîqa. Durant les jours qu'ils passaient auprès du maître, celui-ci s'informait de tous les aspects de leur vie.

(20) Tanwîr al-Qulûb., pp. 543-547.

(21) Ibid., p. 547-552.

(22) Ibid., pp. 552-557.

(23) Ibid., pp. 540-543.

(24) Au début du XXe siècle, Basile Nikitine écrit sur les shêkhs au Kurdistan: " Chaque shaykh a ses représentants (khalîfa) presque dans toutes les grandes tribus importantes et par leur intermédiaire tout le Kurdistan est couvert d'un filet imperceptible pour l'étranger et qui permet aux shêkhs à tout moment de mettre en mouvement leurs intrigues. Voir " Quelques observations sur les Kurdes ", p. 666.

C'est tout à fait cela que voulait créer Mawlânâ. Tout au début de ses activités nous comptons les khalîfas suivants: Shêkh °Uthmân Sirâdjaddîn à Tawêla et Biyâra, Malâ Ahmad Kola-sarâyî, à Bêlawâr, Shêkh Muhammad Qasîm Kurdistânî, à Sina, Shêkh Tâhâ Nahrî, à Nahrî, Shêkh Ahmad Sardâr, à Sargaço, Malâ °Abd

Allâh Djalizâda à Kwêsindjâq, Shêkh Tâhir Bâmarnî à Akrê. Voir Yâdî mardân, pp. 51-52.

(25) Pour la râbita, voir p. 40.

(26) Bughyat al-Wâdjid, p. 132.

(27) Yâdî mardân, p. 388.

(28) Bughyat al-Wâdjid, p. 204.

(29) Ibid., pp. 210-211.

Institut kurde de Paris

Chapitre VI

OPPOSITION RELIGIEUSE

- 1- Qâdiriyya
- 2- Qâdiriyya et Naqshbandiyya
- 3- Ma^crûf Nodê
- 4- L'opposition religieuse

Conclusion

Comme nous l'avons déjà signalé, dans les pages précédentes, la Naqshbandiyya fit face, lors de son apparition, à une forte opposition, en particulier à Sulêmani. Elle était menée au nom de la religion par les shêkhs et les adeptes de la Qâdiriyya. C'est pourquoi nous l'avons appelé " opposition religieuse ".

Avait-elle des raisons purement religieuses? Ou bien était-ce l'oeuvre de la jalousie personnelle, comme le montrent les analyses de certains auteurs? Est-ce qu'une reconstruction historique des événements ne serait pas susceptible de nous apporter des réponses plus réelles? Peut-être. C'est ce qu'on va essayer de faire. En s'appuyant sur les faits, nous tenterons de trouver les vrais motifs qui poussèrent les Qâdiris, surtout le shêkh Ma^crûf Nodê, à s'opposer à la Naqshbandiyya.

1- Qâdiriyya

Représentée dans tous les pays musulmans, la Qâdiriyya est une des confréries religieuses musulmanes les plus populaires. La plupart de ses novices sont issus des couches les plus pauvres de la société. Dans une lettre à son fils, le fondateur dit: " ... Je te conseille d'être pauvre.." (1). Tandis que leurs shêkhs sont souvent des gens immensément riches. Ils s'enrichissent à travers l'ordre.

La Qâdiriyya était nommée ainsi d'après son fondateur, ^cAbd al-Qâdir al-Djîlânî (1077-1166). La plupart des biographies indiquent le village de Gilân dans la province de Caspian comme lieu de sa naissance, tandis que les Kurdes pensent que c'est le village de Gilân qui se trouve au sud du Kurdistan (2). C'est pourquoi ils croient à l'origine kurde du fondateur de cette confrérie.

Très jeune il quitta son pays natal pour s'installer à Bagdad, où il enseigna la doctrine hanafîte. A la quatrième décennie de sa vie il créa une confrérie soufie propre à lui, qui aussitôt devint populaire en Irak et en Syrie. L'aspect le plus remarquable de cette confrérie est ses méthodes de dhikr. Il n'y pas de pratiques ascétiques démonstratrices aussi violentes que celles adoptés par les adeptes de cet ordre. C'est pour prouver que le corps est insensible à la douleur lorsque l'âme est complètement ivre d'amour divin.

Le maître a laissé après lui huit ouvrages. Parmi ceux-

ci al-Futūhāt al-Rabbāniyya (Les conquêtes divines), le Caire, 1884, qui comprend tous ses récits. Il est le livre sacré des Qādiris. Les extrémistes de la confrérie considèrent le fondateur comme le deuxième souverain après Dieu (3). On trouve chez ses adeptes de nombreuses histoires miraculeuses attribuées à Gaylānī, comme le prononcent les Kurdes, qui l'appellent également Gawz.


Son tombeau, qui se trouve à Bagdad, est depuis très longtemps un des plus importants lieux de pèlerinage en Irak. On y trouve en permanence des pèlerins originaires des divers pays musulmans, et particulièrement des Indiens, des Pakistanais et des Afgans. Certains pèlerins séjournent dans la mosquée de Gaylānī, plusieurs mois et même des années. Ils sont logés et nourris par l'administration de la mosquée. Les Kurdes qādiris ou non qādiris s'y rendent de temps à autre.

Cette confrérie s'était développée au Kurdistan à partir du XIII^e siècle par ^cAbd al-^cAzzīz, le fils du fondateur (4). Elle est très répandue parmi eux, grâce probablement à l'origine kurde de son fondateur (5). On peut également ajouter la facilité des pratiques adoptées par cette confrérie. En effet, elles sont beaucoup moins compliquées que celles des Naqshbandis par exemple. Les adeptes de cette ordre tirent profit social et économique de leur adhésion. Ils sont bien accueillis, nourris et logés, de la part des populations kurdes. Pour certains l'adhésion à cette confrérie est une sorte de fuite du travail. Les cérémonies religieuses que les Qādiris organisent pour le public ont souvent un impact psychologique considérablement attirant.

L'ordre parût être adopté par des tribus kurdes importantes, notamment, Tâlabânî, Barzidja, Nahrî et Zangana. Mais cela n'a pas empêché certaines tribus ou individus d'abandonner cet ordre pour adhérer à la Naqshbandiyya. Par exemple les shêkhs de Nahrî, qui se considèrent comme descendants de Gaylânî, ont adhéré à la Naqshbandiyya dès son apparition.

Cette confrérie avait joué un rôle très important pendant la Première Guerre Mondiale au profit des Ottomans. Ses shêkhs kurdes faisaient, parmi leurs populations, de la propagande pour la guerre sainte annoncée par le shaykh al-Islâm de l'Empire ottoman.

Au cours de l'occupation anglaise de l'Irak, les Kurdes se sont révoltés plusieurs fois contre les Anglais sous la direction d'un shêkh qâdiri Mahmûd Hafîd, descendant de Ma^crûf Nodê.



Derviche qâdirî



Derviche qâdirî



Derviches qâdirîs

2- Qâdiriyya et Naqshbandiyya

De nombreux points communs rapprochent ces deux confréries l'une de l'autre en même temps que d'autres ordres confrériques. D'autres points les séparent bien évidemment. Il n'est pas question d'aborder, ici, la première catégorie, c'est la deuxième qui attire notre attention puisque nous étudions les conflits entre ces deux confréries à un moment donné de leur histoire au Kurdistan.

Les divergences essentielles entre elles résident dans les points suivants:

1) Les Qâdiris admettent le dhikr en public et partout. Ils suivent en cela les prescriptions du Coran: " Quand vous accomplissez la prière, implorez Allâh debout, accroupis ou couchés ", (IV/104), tandis que les Naqshbandis interdisent à leurs novices toute sorte de dhikr public, suivant en cela un verset du Coran: " En ta prière, ne parle ni à voix haute ni à voix basse et recherche entre les deux le juste milieu ", (XVII/110). D'après leur méthode de dhikr, les Qâdiris sont appelés djahriyya ou extériorité, et les Naqshbandis bâtiniyya ou intériorité.

2) La râbita du shêkh est un principe fondamental chez les Naqshbandis. Sans elle le novice ne parviendra pas à Dieu (V. p. 40). Cette notion n'est pas reconnue par les Qâdiris (6).

3) Chez les Bâtiniyya, chaque khalîfa peut devenir shêkh, c'est-à-dire le shaykhisme n'est pas réservé à certaines familles précises, il n'est donc pas héréditaire, contrairement aux Djahriyya où le shaykhisme est transmi héréditairement du

père au fils (7).

4) Chez les Naqshbandis la djadhba (état d'un ravissement mystique) vient à priori de l'apprentissage spirituel. C'est le maître qui dépose cet état au coeur du novice. Ils s'appuient pour cela sur une parole du prophète: " Dieu n'a rien déposé dans mon coeur sans que je le dépose au coeur d'A.bû Bakr " (8).

Pourtant les Qâdiris pensent, d'ailleurs comme tous les adeptes des autres confréries, que la djadhba ne vient qu'après un long apprentissage spirituel, vers la fin de la voie mystique. Ainsi disait Bahâ' al-Dîn Naqshband: " Le début de notre ordre constitue la phase finale des autres " (9).

5) Les Qâdiris emploient dans leur dhikr en public le daf (une sorte de grand tambour de basque avec grelots) (10), le tapl (deux petit tambour attachés l'un à l'autre), et la flûte. Tandis que les Naqshbandis rejettent l'usage de tout instrument musical pendant le dhikr.

6) Le dhikr qâdiri est très violent. Certains disciples avalent des verres pilés, se transpercent le corps avec la pointe de sabres... Toutes ces pratiques sont totalement interdites par les Naqshbandis qui ont un dhikr à la fois souple et profond. Tout s'y passe à l'intérieur.

Les premiers exercent des actes de violences contre leurs corps avec l'idée dans l'esprit de convaincre les infidèles ou ceux dont leur foi est faible. Tandis que les Naqshbandis rejettent toute sorte de violence; ils essayent obtenir le sympa-

thie des gens par des moyens intellectuels.

7) Les Naqshbandis rasant leur têtes, les khalifas et les shêkhs s'habillent de vêtements entièrement blancs. Tandis que les derviches qâdiris laissent pousser leurs cheveux très longs, leurs shêkhs ne portent généralement pas de vêtements des couleurs spéciales.

8) Les disciples qâdiris mènent une vie d'errance. Ils restent souvent sans demeure; ils ne possèdent que les instruments utilisés dans le dhikr: sabre, poignard, broches et undaf. Au contraire le disciple naqshbandi est un membre normal de la société; il vit comme vivent les autres. Sa confrérie lui interdit de se montrer étranger des citoyens. Il doit être avec eux par son corps tout en réservant son coeur au Seigneur.

Nous verrons que les accusations qâdirites contre les Naqshbandis et ses dirigeants n'ont rien à voir avec les huit points que nous venons d'exposer.

3- Ma^crûf Nodê

Né dans l'ancienne capitale bâbân, shêkh Ma^crûf Nôdê Barzindjî (1752-1838) est un personnage qui mérite une certaine attention, car ses positions vis-à-vis de Mawlânâ Khâlid et son ordre sont entrées dans une phase très vigoureuse.

Il descend des shêkhs de la tribu de Barzindja, qui traditionnellement dirigent la Qâdiriyya au sud du Kurdistan. Sa famille avait fait une carrière religieuse très importante. Depuis longtemps elle constituait la référence religieuse des dirigeants bâbâns. Le père de Ma^crûf occupait trois fonctions dans la principauté: il était à la fois chef de la tribu, chef de la Qâdiriyya et imâm de la principale mosquée de Qalâchuwâlân. Cette dernière fonction lui attribuait le plus grand rôle religieux dans la principauté. Il est rare de trouver dans l'histoire du Kurdistan, un personnage qui ^{ait} pu rassembler autant de fonctions simultanément.

A l'instar de tous les enfants des hommes religieux, Ma^crûf avait commencé ses études religieuses très jeune, tout en sachant qu'il ^{devait} hériter de son père au moins deux de ses fonctions: la direction de la confrérie et celle de la tribu.

Après la mort du père, le jeune Ma^crûf qui n'avait pas encore trente ans, lui succéda dans les trois fonctions en même temps. Les privilèges du père revinrent au fils sans beaucoup d'efforts de la part de celui-ci. Il hérita également de son immense richesse. C'était tout simplement la loi successorale de

la tribu et celle de l'ordre. Ce fut avant la construction de Sulêmanî. Il faut signaler, ici, que Mawlânâ n'avait aucun de ces privilèges.

Lors de la construction de la nouvelle capitale, les chefs bâbâns lui bâtirent la grande mosquée de Sulêmanî, qui était jusqu'à ces dernières années, dirigée par ses descendants. En 1784, il eut un autre privilège: la direction de la grande bibliothèque de la principauté⁽¹¹⁾, qui fut plus tard brûlée durant l'occupation anglaise⁽¹²⁾. Ma^crûf avait une grande réputation, sociale, religieuse et politique dans la principauté en particulier et au Kurdistan en général. Rich l'avait mentionné, en 1820, comme le chef des Ulamâ' de l'émirat de Bâbân⁽¹³⁾.

Ma^crûf Nodê, tel qu'il a été décrit par les historiens musulmans kurdes, et d'après ses diverses attitudes, nous semble un caractère rempli de contradictions incompréhensibles. Le fait qu'il ait été religieusement si important rend une tentative de le comprendre encore la plus difficile.

Ma^crûf Nodê fut un des grandes propriétaires fonciers de son époque. Il possédait ^{de} nombreux villages. Même dans la capitale il avait de nombreuses propriétés. A la fin du XIXe siècle et au cours de la première moitié du XXe siècle, ses descendants étaient les plus riches de Sulêmanî.

Ma^crûf avait alors rassemblé autour de lui un certain nombre de féodaux, propriétaires de villages, résidant en ville. Quelques-uns parmi eux étaient shêkhs dans sa confrérie. Ils étaient socialement et économiquement la couche la plus forte.

Après la chute des Bâbâns leur autorité était absolument incontestée. Cela dura à Sulêmanî jusqu'au milieu de notre siècle.

Après sa mort, Ma^crûf laissa 35 ouvrages, pour la plupart inédits jusqu'à présent. Ils concernent la théologie islamique et la littérature.

Institut kurde de Paris

4- L'opposition qâdirite

Tous les auteurs qui ont parlé de l'antagonisme entre la Naqshbandiyya et la Qâdiriyya au Kurdistan ont pensé qu'il s'agit simplement d'une lutte personnelle entre leurs chefs respectifs Mawlânâ Khâlid et le shêkh Ma^Crûf. A notre avis cet antagonisme était beaucoup plus profond qu'un problème personnel. Car le champ de cette lutte avait compris des dizaines de personnalités religieuses kurdes ou ottomanes, au même titre que des hommes politiques et des tribus. Mais il est vrai que l'influence de Ma^Crûf et de son entourage était beaucoup plus menacée que les autres par la montée populaire qui vient rejoindre la nouvelle confrérie. Il est donc logique que le personnage du chef de la Qâdiriyya soit étudié en tant que représentant de certaines couches sociales et non pas en tant qu'une personne.

Avant d'aborder les divers aspects de cette opposition, il n'est peut être pas inutile de souligner quelques faits qui nous paraissent refléter l'attitude de Mawlânâ envers Ma^Crûf.

Ce qui caractérise cette attitude, au moins du point de vue de la connaissance religieuse, c'est la sous-estimation, si ce n'est pas le mépris. Cela sans doute remontait aux années de ses études. Car durant les presque huit ans d'études religieuses, Mawlânâ n'a jamais assisté aux séminaires de Ma^Crûf. Pourtant ses professeurs à Sulêmânî avaient un niveau moins élevé que le chef qâdiri. Aucune de ses biographies ne montre un contact qui aurait pu un jour avoir lieu entre ces deux hommes,

ni avant 1811 ni non plus après. Ajoutons également le fait que Mawlânâ avait appris la Qâdiriyya du shêkh ^cAbd Allâh Nahri (14), qui habitait dans une région loin de Sulêmânî, tandis que Ma^crûf qui faisait adhérer les gens à cette confrérie vivait à Sulêmânî.

L'influence de ce dernier gênait depuis longtemps Mawlânâ : sa dernière discussion avec son maître indien le prouve. Lorsque ce dernier lui demanda de faire de la propagande pour la Naqshbandiyya au Kurdistan et dans les pays ottomans, il répondit : " Comment pourrais-je la faire tant que les Barzindjis et les Haydaris (les deux sont qâdiris) sont si puissants et qu'ils ne m'en laissent pas l'occasion " (15). Cette réponse ne manque pas de faire allusion à Ma^crûf. C'était donc l'impression pessimiste de Mawlânâ.

Il est naturel qu'une force régnant depuis plusieurs siècles ne cède pas la place à une autre, ne permet pas non plus à qui que ce soit de réaliser aucun succès sur ses propres terrains. Le chef régnant n'est jamais prêt à accepter un rival puissant.

Dès le début de l'activité naqshbandite les Qâdiris s'y sont opposé activement. Pour ceux-ci il n'était pas question de laisser une autre confrérie se développer surtout dans leur centre. Tout au début ils ne pouvaient pas s'y heurter violemment. La première cible de leurs attaques fut le chef de la nouvelle confrérie. Ils se mirent à faire circuler certaines accusations contre lui : infidèle, orgueilleux, menteur, lié aux Ottomans,

cachant des ambitions politiques contre les Bâbâns...etc. Ces accusations attiraient de jour en jour l'attention des milieux gouvernementaux. Après quelques mois d'immobilité le pâshâ pourchassa le nouveau maître de sa capitale. Il craignait la division dans son pays, c'est pourquoi il frappa celui qui regroupait les opposants à son régime.

Mais les Qâdiris n'ont pas cessé leurs actions contre Mawlânâ. Il voulaient même le chasser de Bagdad où il fut exilé. Ma^crûf écrit une longue épître (16) intitulée: Tahrîr al-Khiṭâb fî al-Rad^c alâ Khâlid al-Kadhdhâb (Rédaction de la lettre de réfutation / des thèses/ de Khâlid le menteur). Cette épître, destinée au wâlî de Bagdad, était suivie d'une demande d'expulsion de Mawlânâ de la région de Bagdad afin de l'humilier (17). Elle commençait par le vers suivant:

Katabtuhu hadiyyat al-Tullâbî

Takfiratan li-Khâlid al-Kadhdhâbî (18)

(Ceci est un présent aux étudiants

Il a apporté la preuve de l'infidélité de Khâlid le menteur).

Dans cette épître, Ma^crûf Nodê affirme que Mawlânâ se prend pour quelqu'un de surnaturel, et qu'il aspire à l'autorité suprême (al-Wilâyat al-Kubrâ). Les affirmations étaient vigoureusement rejetées par les défenseurs de Mawlânâ (19). Ma^crûf n'hésitait pas d'accuser Mawlânâ d'infidélité, d'opportunisme, d'arrivisme...etc, sans pourtant offrir aucun argument valable pour justifier ses accusations, sauf son recours perpétré à des textes coraniques ou des hadîths de Prophète qui pourraient être exploités à tort ou à raison. Les historiens

indiquent que Ma^crûf n'a jamais connu Mawlânâ et qu'il avait compté toujours sur ses propres sympathisants pour recueillir des renseignements sur son adversaire, et avec beaucoup d'injustice il porte contre lui des accusations aussi mal fondées.

Quand Sa^cid pâshâ, le wâlî de Bagdad, lut l'épître, il a dit que: " l'auteur de cette épître n'est qu'un aveugle, si Mawlânâ n'est pas croyant, qui donc pourra l'être? ". Il ordonna par la suite qu'on dénonce les mauvaises prétentions de Ma^crûf, et ce fut que Muhammad Amin al-Suwîdî, chef des Ulamâ' d'Irak, qui fut chargé d'accomplir cette tâche. Il a écrit un ouvrage intitulé : al-Sahm al-Sâ'ib fî man samma al-Slih bil-Mabtadi^c al-Kâdhib (Le tir ajusté contre ceux qui traitent l'Homme de Bien de faux menteur), (Voir la bibliographie, A. 1. 21). L'auteur avait conclu que Ma^crûf avait adopté cette attitude contre Mawlânâ par jalousie.

Une autre réfutation contre Ma^crûf fut écrite par ^cAbd Allâh al-Muftî⁽²⁰⁾. Malheureusement nous n'avons pas trouvé de traces de cet ouvrage. Ma^crûf Nodê poussa un des savants de Mousul à écrire un ouvrage pour le soutenir contre son adversaire. Dans cette optique, ^cUthmân al-Djalîlî al-Mûsûlî avait écrit son ouvrage intitulé: Dîn Allâh al-Ghâlib ^calâ kullî monkirin mubtadi^c in kâdhib (La religion victorieuse de Dieu contre tout opposant inventeur et menteur), (Voir la bibliographie, A. 1. 11). Ce n'est, en effet, qu'une explication de l'épître de Ma^crûf. Muhammad Amin al-Suwîdî avait également critiqué cet ouvrage dans son ouvrage mentionné plus haut.

Un autre écrivain inconnu écrit contre la Naqshbandiyya et son chef Mawlânâ: al-Bidûr al-Djaliyya fî al-Rad ^calâ al-Naqshbandiyya (La pleine lumière sur la réfutation / des thèses / de la Naqshbandiyya) (21).

Muhammad Amin ^cAbidîn écrit: Sal al-Husâm al-Hindî li-Nusrat Mawlânâ Khâlid al-Naqshbandî (Dégainer le sabre indien pour le succès de M. K. N.), dont l'objectif est la critique d'une lettre contre Mawlânâ, écrite par son ancien représentant à Constantinople, ^cAbd al-Wahâb al-Sûsî, qui venait d'être expulsé de la confrérie.

D'autres pamphlets anonymes virent également le jour, tels: Rad ^calâ Ma^crûf al-Barzindjî (Réfutation de Ma^crûf al-Barzindjî), ou: Rad ^calâ ^cUthmân al-Djalîlî al-Mûsulî (Réfutation de U. D. M.) (22).

Nombre de Kurdes de Sulêmânî, même des parents du chef de la Qâdiriyya, ont écrit des lettres soutenant Mawlânâ (23).

Bien que l'opposition ne fut jusqu'en 1813 que verbale, elle prit une autre allure après cette date. Les Qâdiris avaient décidé de mettre tous leurs moyens en oeuvre, pour faire face au danger que présentait Mawlânâ et son mouvement. Lorsqu'ils désespèrent d'écarter le chef de la nouvelle confrérie de la scène sociale et religieuse, les chefs qâdiris écrivirent la lettre ci-dessous à Yahya Mizûrî, un des Ulamâ' kurdes renommés de l'époque:

" De tous les Ulamâ' de Sulêmânî au plus grand

savant du monde et de la religion musulmane,
notre maître shêkh Yahyâ Muzûrî ^cImâdî,

Il est paru chez nous un tel Khâlîd qui,
après son retour de l'Inde, prétend avoir
l'autorité suprême. C'est un homme qui a abandonné
les sciences après les avoir parfaitement appris.
Il a choisi la voie fausse. Nous sommes incapables
de le repousser et ^{de} le convaincre. Nous vous prions
de venir à notre aide afin de pouvoir le faire
taire et l'empêcher d'atteindre son but. Sinon le
mal couvrira le pays et ses habitants.

De vous est la grâce, la pitié et les dons
divins " (24).

De cette lettre signée par Ma^crûf Nodê et d'autres
savants de la ville, nous pouvons tirer quelques conclusions:

- 1) Du point de vue de connaissance religieuse, les ennemis
de Mawlânâ avouent qu'il était un grand érudit et qu'eux-mêmes
ne sont pas à son niveau.
- 2) Il y avait beaucoup de personnes qui le suivaient.
- 3) Les Qâdiris sont impuissants face à lui, et surtout le fait
d'appeler quelqu'un d'une autre région que le Kurddistan pour freiner
l'expansion de son influence est en soi-même un signe de leur
échec.

Le savant arriva à Sulêmanî. Il alla voir la "cause du
mal" dans le pays tout en préparant certaines questions difficiles
sur la sharî^c pour mettre Mawlânâ à l'épreuve. Le plus impress-
ionnant c'est que toute la ville sut, après quelques heures, que

Yahyâ Mizûrî avait adhéré à la confrérie de Mawlânâ. Les biographies racontent à ce sujet l'histoire suivante: Quand Yahyâ rencontra Mawlânâ, celui-ci dit: dans la sharî^c il y a des questions difficiles et voilà comment on pourra les résoudre, comme s'il prévoyait que shêkh Yahyâ va lui poser tels types de questions⁽²⁵⁾. Ce savant devint l'ami le plus proche du maître jusqu'à la fin de sa vie.

Mission vouée à l'échec, les Qâdiris ont envisagé d'autres moyens plus efficaces pour se débarrasser de Mawlânâ: sa liquidation⁽²⁶⁾. Sur l'ordre de Ma^crûf Nodê un attentat était préparé: deux cents personnes, armées de toutes sortes d'armes de l'époque, attendèrent, un vendredi, devant le khânaqâ où le maître dirigeait la prière. Ils avaient prévu de le tuer tous ensemble. Après la prière, les croyants quittèrent la mosquée, le dernier fut Mawlânâ: un grand homme, vêtu entièrement en blanc, les yeux brillants, une grande barbe qui couvre un visage brun, confiant et tranquille. Le maître s'avança parmi la foule comme si rien ne le concernait. Les hommes armés, impressionnés par cette allure, se dispersèrent en vitesse et personne ne l'avait touché⁽²⁷⁾.

Ma^crûf Nodê, déçu du résultat de l'attentat, en organisa un deuxième. C'était à son propre fils Kâk Ahmad Shêkh⁽²⁸⁾ et à son khalifa ^cAbd al-Rahmân Tâlabânî qu'il donna l'ordre de tuer Khâlid. Les deux essayèrent, et au moment de l'exécution le courage les trahit⁽²⁹⁾. Ma^crûf les renvoya une autre fois, mais comme le précédant attentat, ce troisième également aboutit à l'échec⁽³⁰⁾.

Un disciple naqshbandi raconta à Edmonds que la troisième

fois, les deux hommes se mirent à genoux devant le maître et baisèrent ses pieds et le supplièrent de les accepter dans la Naqshbandiyya. Mawlânâ réalisa leur désir ⁽³¹⁾. D'autres sources affirment ces deux derniers attentats mais toutefois sans citer l'information apportée par ce disciple naqshbandi. Par contre, Kâk Ahmad Shêkh était resté toute sa vie qâdiri. Il remplaça son père dans la direction de cette confrérie. De plus, tous ses descendants, jusqu'à présent, sont de la même confrérie. Mais ce qu' avait raconté ce disciple naqshbandi peut jeter de la lumière sur la haine que les adeptes naqshbandis portent envers les Qâdiris.

Les Qâdiris n'ont pas mis fin à leurs activités contre Mawlânâ, mais par contre ils ont continué la lutte jusqu'à la fuite de celui-ci hors de la ville. Cette fuite se présenta comme une bonne occasion permettant aux Qâdiris de pourchasser tous leurs adversaires.

La question qui se pose, ici, quelles étaient les vraies raisons de cette attitude qâdirite? Etaient-elles des raisons religieuses, comme ils le faisaient croire?

En partie, on peut trouver des réponses à ces questions dans les écrits des Qâdiris eux-mêmes, comme nous pouvons le constater dans la lettre ci-dessous, écrite par Ma^crûf Nodê et son principal allié Malâ Muhammad Tawêla:

" Les Kurdes sont des gens simples et crédules, ils commenceront à faire des donations généreuses aux couvents des Naqshbandis, et ceux-ci deviend-

ront riches. Il en résultera un grand embarras, tant pour les affaires temporelles que pour les affaires religieuses. Les enfants de ces cheikhs des Naqshbandis seront élevés dans l'aisance et le luxe, grâce à la richesse de leurs pères. Ils élèveront une génération d'hommes orgueilleux et sûrs d'eux-mêmes, qui oublieront les principes des ancêtres et la vie simple. Les affaires religieuses seront reléguées au second plan; ils seront portés à s'immiscer dans les affaires séculières et avec leur titre de cheikhs, aspireront au pouvoir. En mésusant de leur influence sur les simples, ils les feront dévier de la vraie religion et ne penseront qu'à les maintenir dans la peur et dans la soumission à l'égard d'eux-mêmes. Leurs plans égoïstes ne plairont pas au gouvernement; il enverra des troupes au Kurdistan, où il ne restera ni tranquillité ni justice " (32).

Trois remarques peuvent être signalées dans ce texte:

1) Suivant leurs appartenances confrériques, les Kurdes offrent généreusement des donations qui seront à la base des richesses accumulées par les shêkhs des deux confréries. D'ailleurs les Qâdiris accusant vivement les Naqshbandis de tirer profit des offrandes des gens, comme si eux-mêmes ne le faisaient. s.

2) Si les enfants des shêkhs naqshbandis vivent dans le luxe grâce à la richesse de leurs pères, cette évidence s'applique parfaitement aux enfants des shâkhs qâdiris. Jusqu'à présent,

dans les régions kurdes où les deux confréries demeurent toujours puissantes, les enfants des shêkhs sont parmi les plus riches (33).

3) La question la plus importante dans ce texte concerne l'aspiration des Naqshbandis au pouvoir. Sans doute ils l'espéraient, comme les Qâdiris d'ailleurs. L'histoire des derniers cent ans nous^{en} a apporté la preuve.

Certes, ces accusations n'étaient pas les véritables causes de cette attitude qâdirite. Il y en avait d'autres. Nous les voyons ainsi:

1) La jalousie qu'avaient suscité^{es} les capacités exceptionnelles de Mawlânâ chez la plupart des malâs qui le connaissaient. Il en a d'ailleurs parlé dans un poème écrit lors de son arrivée aux Indes (34). Cette jalousie remontait à une époque antérieure à son apprentissage soufi. Elle s'était sûrement élargie après son retour de Dehli et après l'immense popularité qu'il a pu gagner (35).

2) Mawlânâ appartenait à une famille modeste, ne possédant aucun titre social notable dans la hiérarchie tribale kurde. Comment peut-il donc se faire accepter, en tant qu'une personne puissante dans une société féodale, où seuls les riches et les " notables " par hérédité ont le droit au pouvoir? Autant qu'on possède autant on aura du pouvoir. Que possédait Mawlânâ? Rien.

3) La Naqshbandiyya avait regroupé les bazaris et certaines tribus qui étaient opprimées par les féodaux kurdes, pour la plupart Qâdiris. Il est donc évident que l'antagonisme entre les deux groupes était fort.

Ma^Crûf Nodê qui s'approchait, vers 1824, de sa soixante troisième année, sentait peut-être l'arrivée de ses derniers jours. Comment peut-il rencontrer son Seigneur après tout ce qu'il avait fait contre Mawlânâ? Que fera-t-il donc? Il faut se presser pour obtenir son pardon afin de passer à la porte du paradis sans être convoqué à ce sujet, il anéanti tout ce qu'il avait écrit contre Mawlânâ. Et par l'intermédiaire des amis de celui-ci Ma^Crûf demanda plusieurs fois auprès de lui le pardon. Quand le maître lui pardonna sous l'insistance de ses proches amis, Ma^Crûf le pria de le faire par écrit. Il voulait, peut-être, le montrer à Dieu comme testament. Mais lorsqu'il fit toutes ces démarches il était convaincu que Mawlânâ ne reviendrait plus jamais au Kurdistan. Parce qu'il s'était définitivement installé à Damas. Si celui-ci avait l'intention de retourner au Kurdistan, certainement la lettre suivante n'aurait pas vu le jour (36):

" De Khâlid à son excellence le shêkh Ma^Crûf,

Votre demande pleine de mots doux m'était parvenue par malâ Husayn Qâzî. Vous avez manifesté par l'intermédiaire de monsieur Ismâ^Cîl, le désir de me rencontrer, et la désolation de ce que vous m'avez fait. Vous me demandez le pardon de tout ce que vous avez écrit contre moi dans votre épître, qui était l'oeuvre de l'ignorance et la croyance à ce que disent les hypocrites. Cette épître comprenait tant de mal et d' injures qui ne seraient adressés qu'à des gens malhonnêtes. Je suis, vous le savez, innocent de tous ces fausses accusations.

Vos deux envoyés m'ont informé que vous avez décidé de ne plus revenir à vos anciennes conduites. Cela m'a rendu heureux.

En fin vous demandez que je vous envoie une lettre de pardon.

Je vous pardonne solennellement, et j'espère que vous abandonnez désormais vos mauvaises intentions envers moi. Ce n'est pas le droit chemin des savants.

Salut sur vous, salut sur vos enfants,
Mihammad et Kâk Ahmad.

Khâlid

Conclusion

Ce chapitre se propose d'étudier les éléments religieux qui s'étaient opposés à la Naqshbandiyya: un ordre soufi, Qâdiriyya, fortement implanté parmi les Kurdes, et son chef, Ma^crûf, qui dirigea cette opposition du début à la fin.

Les Qâdiris prétendaient mener leur lutte pour des motifs purement religieux: défendre l'Islam face à un " mal " qui le menaçait. Leurs accusations contre le " mal ", Mawlânâ Khâlid, n'étaient formulées qu'en des termes très vagues: infidèle, menteur, novateur, opportuniste...etc. De multiples groupes musulmans ont très souvent utilisé ces termes pour s'accuser les uns les autres. Mais il faut chercher d'autres motifs plus profonds pour expliquer l'hostilité qâdirite.

Il n'est pas question d'aborder, ici, ces motifs, mais plutôt de résumer les divers stades de cette opposition:

1) Le stade oral durant lequel les opposants diffusaient parmi les Kurdes des informations visant à dévaloriser le maître de la Naqshbandiyya.

2) Le stade idéologique où la lutte s'effectuait par écrit (nous avons examiné à ce sujet la parution de certains ouvrages). Avec cette étape les opposants élargirent leur champ de lutte en associant des Ottomans non kurdes à leurs actions.

3) Le stade de la violence dont trois attentats manqués contre le chef de la confrérie.

Les Qâdiris ne modifièrent leur politique qu'après avoir expulsé les Naqshbandis de leur quartier général, Sulêmani.

Si une tentative de réconciliation, de la part du chef de Qâdiriyya, eut lieu, ce n'était qu'après le départ définitive de Mawlânâ du Kurdistan, et l'affaiblissement de son pouvoir au moins dans la capitale bâbâne.

Institut kurde de Paris

N o t e s

(1) Tawakkulî, Muhammad Ra'ûf: Târîkh-e tasawuf dar Kurdistan (Histoire du soufisme au Kurdistan), Téhéran, 1975, p. 64.

(2) Ibid., p. 61.

(3) Encyclopédie de l'Islam, 2e éd., article, " Qâdiriyya ".

(4) Les Kurdes, p. 214.

(5) Nikitine, Basile: " Une apologie kurde du sunnisme ", dans: Rocznik Orientalistyczny, Tome, VIII, 1933, p. 5.

(6) Le Chatelier, A: Les confréries musulmanes du Hedjaz, Ernest Leroux, Paris, 1887, p. 131.

(7) Agha, Saikh and State, p. 285.

(8) Al-Madjd al-Tâlid, p. 12.

(9) Al-Hadîqa al-Nadiyya, p. 11.

(10) Dans les pays du Maghreb ce tambour est moins grand et sans grelots. Il s'appelle bandîr.

(11) Al-Shaykh Ma^crûf, p. 83.

(12) Ibid., p. 25.

(13) Narrative of a Residence, vol., 1, p. 321.

(14) Agha, Shaikh and State, p. 283.

(15) Al-Madjd al-Tâlid, p. 33.

(16) Malheureusement, nous n'avons pas pu trouver ce texte, car il n'a pas été publié, et n'est pas enregistré dans les catalogues existants. On dit que l'auteur lui même l'aurait déchiré, (Voir, Al-Shaykh Ma^crûf al-Nodahî, p. 51). Mais nous avons pu en lire quelques paragraphes dans: al-Sahm al-Sâ'ib).

(17) Al-Hadîqa al-Nadiyya, p. 40.

(18) al-Shaykh Ma^crûf, p. 51.

(19) Al-Sahm al-Sâ'ib, p. 56.

(20) Al-Madjd al-Tâlid, p. 35.

(21) Malheureusement, nous n'avons pas trouvé ces deux manuscrits.

(22) Nous n'avons pas trouvé le premier.

(23) " Mawlânâ Khâlid ", p. 711.

(24) Al-Madjd al-Tâlid, p. 41.

(25) Ibid., p. 42.

(26) Selon Basile Nikitine: " Ils conclurent qu'irtikâb al-Qabîh lidaf^c al-Aqbah wâdjibun (Un mauvais acte devient permis s'il est fait en vue de prévenir quelque chose de plus mauvais), Voir: " Les Kurdes racontés par eux-mêmes ", p. 137.

(27) Al-Madjd al-Tâlid, p.46 . Cette histoire est rapportée par la quasie-totalité des biographies.

(28) On considère Kâk Ahmad Shâkh comme le plus grand saint chez les Kurdes de la région de Sulêmânî.

(29) Edmonds, C. J.: Kurds, Turks and Arabs, London, 1957, p. 77.

(30) Ibid., p. 77.

(31) Ibid., p. 78.

(32) Les Kurdes, pp. 214-215.

(33) Plus tard, Basile Nikitine écrit: "Primitivement, les shaikhs n'étaient que des chefs religieux, mais au fur à mesure de l'accroissement de leur influence et de l'afflux des dons, ils prenaient de plus en plus le caractère de chefs temporels, tout en conservant leur prestige spirituel, de sorte que, actuellement, il y a des tribus entières, et même de groupes de tribus, où l'autorité du shaikh a le pas sur celle des chefs héréditaires connus dans hiérarchie kurde (bek, mîr, pâshmîr,

etc.)". Voir, " Une apologie kurde du sunnisme ", pp. 5-6.

(34) Yâdi Mardân, p. 642.

(35) Ibid., p. 42.

(36) Ibid., pp. 396-398.

Institut kurde de Paris

Chapitre VII

DIVERSES ATTITUDES

- 1- Attitude des Bâbâns
- 2- Attitude d'un poète
- 3- Attitude ottomane
- 4- Attitude anglaise

Conclusion

Institut kurde de Paris

1- Attitude des Bâbâns

Les Bâbâns établissaient leur politique à l'égard de chaque confrérie religieuse avec un seul objectif: l'assimiler, même si cela exigeait d'y adhérer. Car ils ne pouvaient pas empêcher l'expansion des ordres soufis dans le territoire kurde, qui s'était montré favorable dans toute l'histoire islamique, au soufisme. Les Qâdiris ne s'opposaient, depuis très longtemps, à aucune conduite gouvernementale. Leur confrérie était, en quelque sorte la confrérie officielle de l'état, mais ce n'est pas elle qui en dominait les organes, bien au contraire.

A partir du XIXe siècle, se posa aux chefs bâbâns un problème sans précédent dans leur histoire: une nouvelle confrérie résistait à l'assimilation malgré tous les moyens, pacifiques ou non, mis en oeuvre. De plus cette confrérie pouvait s'étendre facilement de par les multiples relations et activités de son maître.

Pour les Bâbâns, Mawlânâ était considéré comme pro-ottoman. Ils ne s'opposaient aux pratiques de ses adeptes que lorsque leurs relations avec les Ottomans étaient en cours de détérioration. Ainsi en 1812 et en 1820 quand la Naqshbandiyya fut frappée. Lorsque ces relations étaient en voie d'amélioration, la porte du Kurdistan de Bâbân s'ouvrait pleinement pour cette confrérie. Les deux fois où Mawlânâ fut en exil à Bagdad, en 1813 et 1822, Mahmûd pâshâ, en lui demandant de retourner au Kurdistan, en fit le symbole de bonnes relations bâbâno-

ottomanes.

Durant la période 1811-1820, deux chefs bābāns gouvernèrent le pays: ^cAbd al-Rahmān pāshā et son fils, Mahmūd pāshā, qui lui succéda après sa mort en 1813. Le fils suivit la politique du père dans ses lignes générales. Mais Mahmūd n'était pas aussi dur que son père. Celui-ci avait chassé Mawlānā quelques mois après le retour de celui-ci de l'Inde. Les opposants religieux de la Naqshbandiyya furent fortement appuyés par ce pāshā jusqu'à sa mort. Il n'acceptait jamais qu'il y ait, dans son pays, un personnage puissant de par sa popularité, et non pas dépendant totalement de lui.

Pourtant le fils tenta d'appliquer une politique plus souple à l'égard de Mawlānā et de sa confrérie, avec bien évidemment, le même objectif que celui dont nous avons parlé. Dès son arrivée au pouvoir il demanda à Mawlānā, de retourner à Sulaymānī. Il lui bâtit une mosquée à laquelle furent attachés des terres, et des vergers, et il recevait également une aide financière. Bref, très vite Mawlānā devint un personnage très puissant dans la vie sociale et politique de la principauté. Nous avons déjà abordé quelques aspects de ce sujet. Nous en ajoutons un exemple significatif montrant son influence sur la famille au pouvoir. Dans une lettre adressée au wālī de Bagdad, Mawlānā écrit: " Nous avons réuni le grand prince bābān Mahmūd pāshā, son oncle ^cAbd Allāh pāshā, son frère ^cUthmān bek, le juge et tous leurs principaux collaborateurs. Nous leur avons conseillé de suspendre leur alliance avec les Perses. Nous avons été très durs avec eux, allant même jusqu'à les menacer. Ils nous ont

promis de suivre notre conseil" (1).

Cependant la position gouvernementale était à double face, car tout au long de ces années, 1813-1820, les Qâdiris ne cessèrent pas leurs actions contre les Naqshbandis. Une question se pose ici: si Mahmûd pâshâ était vraiment favorable à Mawlânâ, pourquoi n'empêcha-t-il pas la conduite de ses opposants? Pourquoi n'organisa-t-il pas une réunion pour confronter les deux parties et juger les résultats de ce face à face. Pourtant il était à l'ordre du jour, dans les pays musulmans, en ce qui concerne les conflits ayant une apparence de conflit religieux, que les dirigeants politiques réunissent, dans un débat, les deux parties opposées. Les dirigeants n'intervenaient que pour assurer la continuation du débat et prononcer la décision finale: qui détient la vérité, qui a tort! Si Mahmâd pâshâ n'a pas organisé ce débat, c'est peut-être qu'il était convaincu que les Naqshbandis allaient gagner, et que cela consoliderait leur position. Il a préféré rester spectateur tout en montrant initialement sa sympathie pour la Naqshbandiyya.

En 1820, Mawlânâ fuit la ville secrètement. Il était convaincu que le pâshâ préparait avec les Qâdiris un coup terrible contre ses proches et lui même. Un bruit circulait parmi la population selon lequel le maître avait dit qu'il allait guerir le fils malade du pâshâ. Mais il ne put le sauver de la mort. C'est pourquoi il s'enfuit. Encore de nos jours, il y a des Kurdes qui croient à cette hypothèse. Pourtant selon Rich, le fils mourut le 12 octobre 1820, et le maître s'enfuit le 20 octobre au matin (2). Pourquoi Rich n'a-t-il rien dit à ce

sujet durant ces huit jours lorsqu'il parlait des sentiments du père face à cet événement⁽³⁾. Cette hypothèse, sans aucun fondement, ne nous semble inventée que par ses ennemis.

En effet quand les Bâbâns sentaient la puissance des Naqshbandis s'étendre ils pourchassaient leurs dirigeants et persécutaient les disciples. Et quelque temps après, ils leur demandaient de revenir. Cela se passait parallèlement aux bonnes ou mauvaises relations bâbâno-ottomanes. Leur politique d'assimilation vis-à-vis de la Naqshbandiyya fut un échec. Car elle n'aurait pas été possible même si Mawlânâ l'avait favorisée. Les deux autres composantes de cet ordre, les bazaris et les tribus, l'ont adopté parce que il représentait une opposition au régime en place et à l'autre ordre dominant.

En 1822, Mahmûd pâshâ, une fois de plus, pria Mawlânâ de retourner à Sulaymaniyya. Le maître répondit ainsi: " D'après vos lettres et vos messagers vous souhaitez mon retour et vous faites preuve de souplesse dans ce but. Mais en même temps vous persécutez mes amis et mes sympathisants, vous torturez mes disciples. Ce fait est étrange! Aujourd'hui, dans vos séances, vous m'insultez violemment. Pour quelle raison me considérez-vous au début comme le meilleur maître, alors que vous n'empêchez pas les exactions de ceux qui m'étaient hostils?⁽⁴⁾

Cette fois le maître refusa de retourner au Kurdistan. Car il était certain que les événements allaient se répéter.

2- Attitude d'un poète

Nâlî (1797-1855), le poète le plus connu de son époque, est considéré comme le fondateur de la poésie classique kurde méridionale. Son attitude vis-à-vis du mouvement des Naqshbanis et de son fondateur est donc importante à plusieurs titres. Il faut noter qu'il appartient à la même tribu que Mawlânâ et qu'il a ensuite (avant 1820) vécu au sein du khânaqâ de Mawlânâ dans l'une des chambres réservées tout particulièrement aux hommes seuls⁽⁵⁾. Enfin relevons sa sympathie pour le gouvernement bâbân, et l'importance à l'époque de la poésie comme moyen d'information.

L'attitude de Nâlî vient de faire l'objet d'une hypothèse d'un critique littéraire kurde connu, Mihammadi Malâ Karîm⁽⁶⁾, qui suggère que jamais le poète ne s'est opposé à Mawlânâ Khâlîd, puisqu'on ne trouve dans le Diwân de Nâlî aucune satire contre lui, alors qu'il aurait eu l'occasion de le faire, à la suite des Bâbâns⁽⁷⁾. En effet, Nâlî s'est élevé contre les dervishes et les soufis à de multiples reprises⁽⁸⁾. Il conclut que Nâlî aurait été indifférent au mouvement, sinon sympathisant. " Rien n'empêchait le poète de mentionner Mawlânâ parmi les derviches et les soufis qu'il injuriait à loisir dans son Diwân⁽⁹⁾."

Ces affirmations nous paraissent toutefois bien peu fondées. Contrairement à M. M. Karîm, nous pensons que Nâlî n'était sans doute pas indifférent à ces tensions et à ces déchirements qui se produisaient au coeur de la capitale des

Bâbâns, et dont l'origine était précisément Mawlânâ.

- Si Nâlî n'a pas cité nommément Mawlânâ, nous devons en revanche nous poser une autre question: avait-il mentionné d'autres noms, ceux des individus qui furent l'objet de ses féroces satires dans son Diwân? On ne peut que répondre par la négative.

- Si donc Nâlî n'avait pas mentionné le nom du maître, c'est à notre avis essentiellement pour deux raisons: d'abord, il avait pendant plusieurs années résidé dans sa mosquée, ce qui lui imposait la reconnaissance et la sincérité du convive vis-à-vis de l'hôte. Ensuite, les deux hommes appartenaient au même clan " Mikâyilî " de la même tribu " Djâf ".

Voyons maintenant quelques vers dans lesquels Nâlî attaque les derviches et les shêkhs, qu'il qualifie de menteurs et de trompeurs (10).

Dans un poème où il attaque violemment un shêkh inconnu, Nâlî dit:

Rîshakay pân u dirêja bo riyâ khizmat akâ
Zâhira harkas ba tûl u ^curzî rîshidâ riyâ (11)

(Il a une barbe grande et longue, qui sert pour l'hypocrisie
L'hypocrisie de chaque personne se mesure à la longueur et à
largeur de sa barbe)

Le portrait de ce shêkh peut parfaitement s'appliquer à Mawlânâ tel que les historiens nous l'ont décrit.

Dans un autre vers, il décrit ainsi un shêkh et ses disciples:

Dâ'im la dûta mêgalî jin, nêrgalî piyâw

Bam rîshawa la pêshawa bûyî ba sargala (12)

(Ils sont comme un troupeau derrière toi,

Avec ta barbe, en te plaçant devant eux tu ressembles

à un bouc)

Ainsi nous voyons que Nâlî avait une position nettement hostile aux derviches et au dervichisme. Sa connaissance des pratiques des derviches remonte essentiellement à l'époque où il résidait dans la khânaqâ de Mawlânâ, où l'on pratiquait le dhikr deux fois par semaine.

Si le poète ne mentionne pas nommément le maître dans ses satires, c'est pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la sympathie ou l'indifférence.

3- Attitude ottomane

L'attitude ottomane vis-à-vis des Naqshbandis prenait en considération deux éléments:

1- Le rôle du mouvement naqshbandi au sein de la principauté bâbâne.

2- L'influence de la confrérie de Naqshbandiyya dans l'ensemble du territoire ottoman.

Tout d'abord il faut signaler que Bagdad était chargée d'appliquer la politique de la Sublime-Porte dans les régions kurdes d'Irak. Or, l'attitude de ses pâshâ vis-à-vis de la Naqshbandiyya et des dirigeants bâbâns reflétait le souhait du sultan. Si souvent on voit des actes indépendants faits d'une part ou de l'autre, ce n'est que des manières différentes inspirées, à l'origine, par une seule politique.

Nous avons déjà abordé cette politique que nous résumons ainsi: les Ottomans ne pouvaient jamais admettre: ni le renforcement militaire, ni les alliances avec les Perses ni non plus la tendance indépendantiste des Bâbâns. Et puisqu'ils ne pouvaient pas remporter une victoire militaire décisive contre les Kurdes, ils cherchaient d'autres moyens pour les affaiblir de l'intérieur. Sous cet angle, les dirigeants de Bagdad observaient très attentivement la divergence qu'avait créé la Naqshbandiyya dans la capitale bâbâne. Le rôle du mouvement naqshbandi au Kurdistan menaçait l'union kurde que la force militaire de l'armée bâbâne avait protégée jusqu'alors.

Justifiée ainsi, la Naqshbandiyya eut à ses débuts un

accueil chaleureux de la part des chefs de Bagdad. En 1812, lorsque Mawlânâ fut pourchassé par le chef kurde de Sulêmânî, Bagdad lui ouvrit pleinement la porte. Dans une lettre à sa femme, Mawlânâ décrit nettement cette position (13). A cette époque même, Sa^cid pâshâ, wâlî de Bagdad, bâtit pour Mawlânâ une mosquée où il venait, de temps à autre, lui rendre visite. Le deftardâr (président ou ministre du budget) Dâwûd pâshâ (future wâlî de Bagdad), s'initia à la Naqshbandiyya et devint un des disciples du maître Khâlid.

Les dirigeants ottomans de Bagdad essayaient de profiter de l'importance de cette confrérie chez les Kurdes pour déstabiliser le régime bâbân, et lui imposer certaines conditions. Par exemple, vers l'année 1818, lorsque les Perses se préparaient à envahir l'Irak, Mawlânâ Khâlid, à la demande de wâlî de Bagdad, rassembla les dirigeants de Bâbân et leur fit signer un engagement de ne pas s'allier aux Perses (14).

Cette " faveur " de Bagdad accordée à la Naqshbandiyya demeura seulement neuf ans, 1811-1820. Cependant les informations arrivées à la Sublime-Porte, sur cet ordre, étaient, semble-t-il, inquiétantes. Le sultan envoya, en 1818, une lettre au wâlî de Bagdad s'informant sur " les ambitions politiques de Mawlânâ Khâlid qui a rassemblé beaucoup de gens autour de lui ". Le wâlî répondit qu'il ne représentait aucun danger à l'égard des Ottomans (15).

A partir de 1820, où Mawlânâ quitta à jamais Sulêmânî, une deuxième étape de la politique ottomane commença. C'est ainsi que l'ordre subit une persécution systématique. Mawlânâ

avait quitté Bagdad en 1822 pour échapper aux mauvais traitements du wâlî Dâwûd pâshâ, son ancien disciple.

Ce changement de politique était dû au fait que les Ottomans, initialement en faveur de la Naqshbandiyya lorsque ses activités étaient presque concentrées dans la principauté Bâbâne, n'avaient plus de raison d'être favorable maintenant qu'elle était venue s'installer à Bagdad. Ils craignaient en effet que cette confrérie n'amène son mouvement dans d'autres villes ottomanes. De nombreux éléments aggravèrent la peur ottomane de la Naqshbandiyya: ils avaient récemment été sauvés de menaces wahhâbites (16), et étaient encore soumis aux terreurs des Baktâshis (17), de plus Mawlânâ avait passé une période d'apprentissage soufi aux Indes, fait pour lequel les Ottomans craignaient qu'il n'ait été envoyé par les Anglais dans le seul but d'affaiblir leur autorité.

Après Bagdad Mawlânâ séjourna à Damas, où le sultan envoya deux personnes pour espionner ses activités (18). Tout de suite le maître s'en rendit compte. Selon les historiens, l'un des deux s'initia sincèrement à la confrérie: il ne nous semble pas que cette adhésion ait été vraiment sincère. Nous avons déjà vu d'autres adhésions de ce type, n'ayant pour but que ^{de} retirer des avantages de cette confrérie populaire.

Un peu plus tard, une fois de plus les Ottomans essayèrent d'utiliser cet ordre, mais cette fois pour frapper la Baktâshiyya. C'est alors que le shaykh al-Islâm de Constantinople, Makkî Zâda Mustafâ ^cÂsim Afandî, entra en contact avec Mawlânâ, manifestant le désir d'adhérer à sa confrérie. Dans les lettres

de Mawlânâ adressées à ce personnage nous pouvons sentir la méfiance qu'il éprouvait à son égard (19).

Dans la ligne politique générale de Constantinople, aucune confrérie religieuse ne devait avoir un poids social et politique pouvant imposer ses vœues aux sultans turcs comme c'était le cas de Baktâshiyya. Mawlânâ était encore vivant lorsque le sultan, peu après le coup mortel porté par les Ottomans aux Baktâshis, en 1826, prononça le firman suivant:

" Depuis cinq mois quelques uns des khalif du shaykh Khâlid, savant religieux, résidant à Damas, originaire de Sulaymaniyya, sont arrivés à Constantinople. Ils se sont dispersés dans les mosquées, demandant aux gens d'adhérer à leur confrérie. Beaucoup de notables et savants de Constantinople s'y sont initiés. Ils sont actuellement bien connus dans les pays turcs et arabes. En se qualifiant de "khalifa", ils sont très actifs dans la propagande pour leur ordre. Apparemment ils ne représentent pas de danger. Mais il ne faut pas que les soufis deviennent trop nombreux. Il faut leur interdire d'exercer leur activités. C'est votre devoir islamique d'obéir à cet ordre " (20).

Juste après la mort de Mawlânâ Khâlid les ottomans frappèrent les Naqshbandis en 1827. La plupart de shaykhs de cet ordre, résidant à Constantinople furent expulsés et envoyés à Sulaymânî ou à Bagdad (21). En effet l'expulsion vers Bagdad et surtout Sulêmanî n'était pas en vain: car à Bagdad leurs influence était amoindrie, et à Sulêmanî leurs activités

et même leur existence étaient favorables à une déstabilisation du régime kurde de Bâbân.

Institut kurde de Paris

4- Attitude anglaise

Dès l'aube du XIXe siècle, les Anglais cessèrent de cacher leurs ambitions vis-à-vis du Kurdistan. Ce qui les poussa à agir vivement plus que jamais. Elles correspondaient à l'orientation des Russes sur les pays de l'Empire ottoman, surtout ceux qui se trouvent près de leurs frontières.

Les Anglais commencèrent à étudier sérieusement le Kurdistan sur les plans militaire et géographique, celui des structures sociales, politiques et économiques. Kinnier, le géographe anglais, qui fit en 1813-1814 un voyage au Kurdistan et dans d'autres pays de la région, écrit, dans son introduction du Journay through Asia Minor, Armenia and Koordistan (22):

" Lorsque je quittais l'Angleterre, mon intention était de visiter tous les pays qu'une armée européenne, destinée à envahir l'Inde, aurait à parcourir. D'après mon plan, je devais explorer les parties nord-est de la Perse et les vastes plaines qui s'étendent par-delà l'Oxus, vers les limites de l'Empire russe " (23). Aussi, à la suite de ce voyage, il présenta un rapport à la compagnie Est-Indienne, intitulé "Recherches autour d'une attaque contre l'Inde " (24). Après le voyage de Kinnier, une série de militaires et espions anglais, soi-disant voyageurs, parcoururent le pays des Kurdes. En 1817, le commandant-en-chef Hid traversa le Kurdistan ottoman. En 1818, Borter le suivit dans la même région, voyage qui dura plus d'un an. En 1820, Rich, le président de la compagnie Est-Indienne (25) à Bagdad, fit un séjour d'environ cinq mois dans la principauté des Bâbâns. Ce voyage fut très

mal vu de la part du wâlî de Bagdad, qui s'y était opposé dès le début. Il considérait que Rich allait inciter les Kurdes à se révolter contre son autorité (26). Malgré le caractère touristique de ce voyage, ses buts politiques étaient tout à fait clairs. Ils se manifestèrent souvent durant les conversations de Rich avec les dirigeants kurdes.

En 1821-1822, Fraizar se rendit au Kurdistan perse. A son retour, il écrit que " Les Kurdes sont prêts à se révolter contre l'autorité qâdjârîte , qu'ils détestent, s'ils reçoivent une aide de la Grande-Bretagne " (27). Une autre série de voyages fut réalisée par d'autres Anglais en 1828, 1829, 1830, 1833 et 1834.

La lutte pour le Kurdistan n'eut pas seulement lieu entre les Anglais et les Russes. Les Français entrèrent également dans l'antagonisme (28). Le quatrième concurrent fut les Perses qui étaient très gênants pour les Anglais à cause de la position géographique perse vis-à-vis du Kurdistan d'une part, et des visées anglaises sur l'Empire perse lui-même de l'autre.

Les Anglais avaient compris l'importance géo-stratégique et économique du Kurdistan: il se trouvait précisément sur la route qui menait d'Angleterre aux Indes. Politiquement, le terrain leur était favorable. Les Kurdes, profondément anti-ottomans, à cette période de l'histoire, cherchaient un allié qui serait moins ambitieux vis-à-vis de leur pays que les Perses. Face à cela, la Grande-Bretagne se présentait comme un sauveur. Elle

avait trouvé des sympathisants au sein de la société kurde.

Pour réaliser ses buts, la Grande-Bretagne avait chargé ses agents dans la Compagnie Est-Indienne d'établir des relations avec les tribus kurdes et de conclure des accords avec elles (29).

De 1808 à 1821 Claudius James Rich fut le représentant politique et commercial de la Grande-Bretagne à Bagdad, à laquelle fut attachée une partie du Kurdistan. En effet Rich tenta d'élaborer un vaste plan politique qui aurait placé l'Irak et le Kurdistan méridional sous la tutelle colonialiste anglaise, mais il échoua (30).

Nous avons jugé utile de rappeler ces événements pour aborder une question délicate concernant une " certaine relation " de Mawlânâ avec les Anglais. En effet, de nombreux intellectuels kurdes, notamment au Kurdistan iranien, sont enclins à penser que les dirigeants de la Naqshbandiyya du début du XIXe siècle acceptèrent de l'argent de la Compagnie Est-Indienne, et par conséquent, suivirent dans leurs diverses activités, au sein du pays des Kurdes une ligne qui s'apparentait à la politique anglaise (31). Plus précisément, Mawlânâ en personne aurait eu des relations de ce type avec Rich (32).

Néanmoins, ceux qui pensent ainsi ne disposent pas de documents pour justifier leur position. Certes, durant la presque totalité des années pendant lesquelles, autour de la Naqshbandiyya, une série de conflits se produisirent, Rich était

en Irak. Il n'en était apparemment pas inconscient. Lors de son séjour à Sulaymaniyya, il parla deux fois de ce maître. Mais il n'a jamais dit s'il l'avait rencontré. Cela semble peu vraisemblable. Mais sa sympathie pour lui et son antipathie pour ses adversaires est indiscutable. Le jour où Mawlânâ prit la fuite de la ville (20 octobre 1820), Rich y était. Il parle avec peine de cet incident. Malgré sa réserve à fournir des détails, il méprise visiblement les ennemis de Mawlânâ Khâlid (33).

A son retour à Bagdad, Mawlânâ y vivait. Il se peut que les deux hommes se soient alors rencontrés. Mais nulle documentation n'est disponible à ce sujet. Cependant, ils subirent tous les deux les mêmes mauvais traitements de la part du wâlî de Bagdad, Dâwûd pâshâ, ancien disciple de Mawlânâ. Rich quitta l'Irak définitivement en 1821, pourchassé par ce wâlî. Mawlânâ également partit d'Irak, car à Bagdad comme au Kurdistan, il ne trouvait guère son salut.

Cette accusation contre Mawlânâ nous a poussé à aller plus loin. En effet, au mois de juin, 1981, nous nous sommes adressés à Londres pour chercher les documentations de la Compagnie Est-Indienne. Les correspondances de Rich, qui appartiennent actuellement au " Foreign Office Records ", et qui se trouvent au " Public Record Office " sont incluses dans les codes, 78/63, 78/64, 78/81, 78/98, 78/108, et celles qui appartiennent au " Colonial Office Records ", sont incluses dans le code 246/1. Aucune de ces correspondances ne mentionne nulle part ni le nom de Mawlânâ ni le voyage de Rich au Kurdistan. Nous avons également vu les correspondances disponibles à l' " India-Office Library and

Records " (34), ainsi que le livre d'Alexander (Constance M.) (35), concernant Bagdad durant les années du séjour de Rich et la vie de celui-ci. Dans toutes ces sources nous n'avons rien trouvé concernant le mouvement des Naqshbandis ou son chef. Cela explique que Rich n'ait pas rencontré ce maître avant 1820, si l'on suppose qu'ils se sont rencontrés après le voyage de Rich au Kurdistan, hypothèse invérifiable, car dans les correspondances de celui-ci à Londres, aucune ne remonte à la période de son retour du pays kurde, fin 1820, son départ d'Irak et sa mort en 1821.

Ces faits nous permettent de ne pas retenir l'affirmation des auteurs accusant la Naqshbandiyya de liens étroits avec les Anglais.

Mais voyons maintenant pourquoi Rich avait une attitude favorable envers Mawlânâ? Tout d'abord celui-ci avait connu la Naqshbandiyya aux Indes, pays soumis à la colonisation anglaise. Il prenait les ordres du shaykh ^c Abd Allâh Dahlawî, résidant dans ce pays (36). Aussi, l'antipathie de Mawlânâ envers les Ottomans était claire. Ces éléments peuvent facilement expliquer une sympathie de la part de quiconque chargé d'appliquer la politique anglaise dans la région. Or la tendance politique de ce maître, puissant parmi les Kurdes et d'autres nations, se situe automatiquement parmi les éléments privilégiés pour les Anglais.

Si l'on examine l'histoire des maîtres de cette confrérie durant la seconde moitié du XIXe siècle et celle du nôtre, on constate que certains d'entre eux ont dirigé des

mouvements nationalistes, contre l'occupation anglaise, alors que d'autres ont servi les Anglais contre les aspirations à la liberté et l'indépendance du peuple kurde.

Il nous semble que ces auteurs ont exagéré l'hypothèse d'une " relation " entre Mawlânâ et la compagnie Est-Indienne. Ils ont sans doute été influencés par quelques-uns des maîtres naqshbandis qui étaient favorables aux objectifs britanniques dans la région. Mais cela ne peut être appliqué au Mawlânâ en aucun cas. Il n'avait pas besoin d'argent, car il existe une règle au sein de sa confrérie: tous ceux qui appartiennent à la Naqshbandiyya doivent offrir au moins une fois par an, des cadeaux à leurs maîtres. C'est un signe de sincérité de foi et de continuité dans la voie de l'ordre.

Conclusion

Les quatre attitudes, vis-à-vis de la Naqshbandiyya, abordées dans ce chapitre peuvent être résumées de la manière suivante:

1) Le gouvernement de Bâbân espérait au début assimiler le mouvement à sa politique. Il a donc eu une position souple et même favorable à son égard. Quand cette visée n'a pu être réalisée la position changea totalement. Les Naqshbandis furent frappés. Deux fois cette méthode fut appliquée.

2) Un chercheur kurde pense que Nâlî, le poète de l'époque, sympathisait officieusement avec le mouvement et son chef. D'après certains données poétiques et historiques, nous sommes d'un avis contraire. Nâlî était contre. Il a clairement déclaré dans ses poèmes son hostilité à l'égard du dervichisme qui comprend sans doute la Naqshbandiyya et d'autres confréries religieuses.

3- Les Ottomans déterminaient leur attitude envers la Naqshbandiyya d'après l'effet que cette dernière produisait dans la principauté de Bâbân. Puisque cet effet déstabilisait la situation politique et divisait les Kurdes entre eux, ils appuyaient les Naqshbandis. Mais lorsque le chef de cet ordre quitta le Kurdistan et s'installa définitivement dans d'autres pays ottomans, la politique de la Sublime-Porte se changea en persécution de ses adeptes, et enfin les frappa et déporta leurs shaykhs loin des villes ottomanes stratégiques.

4) La politique des Anglais, qui se traduisait dans l'attitude de Claudius James Rich, chef de la succursale de la Compagnie Est-Indienne, à Bagdad de 1808 à 1820, était favorable au mouvement

des Naqshbandis.

Certains kurdes pensent, sans se référer à aucune documentation, que Mawlânâ travaillait pour le compte des Anglais. Nous avons examiné à Londres les documents de Rich pour vérifier la réalité de cette accusation. Aucun document probant n'existe.

Institut kurde de Paris

N o t e s

- (1) Yâdî mardân, lettre 9, p. 354.
- (2) Narrative of a Residence, vol., 1, p. 321.
- (3) Ibid., vol., 1, pp. 302-321.
- (4) Yâdî mardân, lettre 68, pp. 209-211.
- (5) Jusqu'au début de notre siècle, l'homme célibataire ne pouvait résider que dans les mosquées, ou l'on trouvait des pièces réservées à ceux qui n'avait pas de famille dans la ville ou le village.
- (6) Malâ Karîm, Muhammadî: Nâlî la kilâwrojny shi^crakâniyawa (Nâlî à travers ses poésies), Bagdad, 1979, pp. 76-78.
- (7) Ibid., p. 77.
- (8) Ibid., pp. 76-77.
- (9) Ibid., p. 77.
- L'auteur, sur ce point, suppose qu'il y avait peut-être divergence entre les familles des deux hommes, et que pour cette raison, Nâlî n'avait pas fait l'éloge de Mawlânâ. Ibid., p. 78.
- (10) Nâlî: Dîwânî Nâlî, Bagdad, pp. 127, 131, 466-469, 664.
- (11) Ibid., p. 128.
- (12) Ibid., p. 468.
- (13) Yâdî mardân, lettre 40, p. 185.
- (14) Ibid., lettre 9, p. 354.
- (15) Al-^cAzzâwî, ^cAbbâs: " Khulafâ' Mawlânâ Khâlid " (Les successeurs de M. KH.) Govârî Korî Zânyârî Kurd, vol., 2, Bagdad, 1974, p. 216.
- (16) Les Wahhâbîtes: secte musulmane fondée par Muhammad ibn ^cAbd al-Wahhâb (1703-1787). Leurs incursions s'étendirent de

la seconde moitié de XVIIIe siècle à la première moitié du XIXe siècle à l'Arabie et à l'Irak, ce qui inquiéta fortement la Sublime-Porte.

(17) Baktâshiyya: Confrérie religieuse musulmane fondée par Muhammad ibn Ibrâhîm Atâ, connu sous le nom de Hâdjî Baktâsh (?-1336), originaire de Khurâsân. Cette confrérie est un mélange de plusieurs ordres soufis, shiites et sunnites. Vers 1328, elle devint la confrérie officielle de l'armée ottomane, Inkishârî. Politiquement et socialement, elle était la plus forte parmi les confréries de l'Empire ottoman jusqu'à 1826, où le sultan Mahmûd extermina la plupart d'entre eux.

(18) Al-Hadâ'iq al-Wardiyya, p. 333.

(19) Yâdî mardân, lettre 8, pp. 351-353; 76, pp. 418-419.

(20) " Mawlânâ Khâlid ", p. 721.

(21) Ibid., p. 721.

(22) Kinnier, J. M.: Journey through Asia Minor, Armenia and Koordistan, London, John Murray, 1818. Cet ouvrage fut traduit en français par N. Perrin sous le titre Voyage dans l'Asie mineure, l'Arménie et le Kurdistan, 2 volumes, Paris, librairie de Gide Fils, 1818.

(23) Ibid., l'original anglais, p. VII; la traduction française, p. 6.

(24) Al-Sirâ^c c'alâ Kurdistân, p. 19.

(25) La Compagnie Est-Indienne a été créée par certains commerçants anglais en 1600 pour renforcer les relations entre l'Europe, les Indes, le Sud-Est asiatique et la Chine. Cette Compagnie est devenue de plus en plus une administration gouvernementale pouvant déclarer la guerre, battre monnaie,

former des tribunaux, etc...

Après avoir installé quelques usines aux Indes, elle a commencé à pénétrer dans d'autres pays du Proche et du Moyen-Orient. Elle a joué un grand rôle, au XIXe siècle, pour renforcer l'influence politique britannique dans plusieurs pays du Moyen-Orient. Elle voulait arriver au Kurdistan par Bagdad. Cf. Ahmad, Kamâl Mazhar: Kurdistân fî sanawât al-Harb al-^câlamîyya al-'Ulâ (Le Kurdistan pendant les années de la Première Guerre Mondiale), traduit du kurde en arabe par Muhammad Mulla ^cAbd al-Karîm, Bagdad, 1977, p. 33.

(26) Alexander (Constance M.): Baghdad in bygone days: from the journals and correspondence of Claudius Rich, traveller, artiste, linguist, antiquary and British Resident at Baghdad 1808-1821, London, Murrays, 1928, p. 264.

(27) Al-Sirâ^c ^calâ Kurdistân, p. 30.

(28) La publication de la traduction française du livre de Kinnier la même année que la publication en anglais nous montre un aspect de la " fascination " française pour les pays de la région. La préoccupation française fut relativement plus tardive que celle des Russes ou des Anglais.

(29) Al-Sirâ^c ^calâ Kurdistân, p. 28.

(30) Lamahât 'djtîmâ^cîyya, vol. 1, p. 243.

(31) Guftgû bâ shaykh ^cIzz al-Dîn Husaynî (Interview du shaykh ^c. D. H.), éd., Ismâ^cîl Sharîf Zâda, Stockholm, 1979, p. 2.

(32) Khalîqî, Husayn: Ta'thîr tarîqahâ yâ nizâmhây-e ^cîrfânî bar farhang-e manâtiq-e kurdnishîn (L'influence des confréries soufies dans les régions des Kurdes), Téhéran, s. d. p. 14.

(33) Nous donnons la traduction de tout ce passage à la page 225 de cette étude.

(34) Elles sont parmi:

- 1- Bombaay Political Correspondence: 1818-1822.
- 2- Bombay Political Correspondence, Persia, 1791-1822.
- 3- Personal Records Memorandum respecting appointment of Mr. Rich to be Resident at Baghdad and allowances, Nos. 4, 5, 12.

(35) Voir note (26) de ce chapitre.

(36) Durant les deux dernières années, ce personnage indien et " ses relations avec les Anglais ", constituèrent des objectifs que nous cherchions à atteindre. Malheureusement nous n'avons rien trouvé d'utile.

Institut kurde de Paris

Chapitre VIII

LA NAQSHBANDIYYA DE 1820 A NOS JOURS

1- De la fuite du maître à la séparation des
tendances

2- La tendances intellectuelle

A- Shêkh ^cUsmân

3- La tendances révolutionnaire

A- La révolte du Shêkh ^cUbaydullâh 1880

B- La révolte du Shêkh Sa^cid 1925

C- Les révoltes de Bârzân

Conclusion

1- De la fuite du maître à la séparation des tendances

20 octobre 1820

" Ce matin le grand shêkh Khâlid a fui. En dépit de la soudaineté et du secret de sa fuite, il a réussi à emmener ses quatre femmes avec lui. On ne sait pas encore quelle direction il a prise. L'autre jour encore les Kurdes le considéraient bien plus important que Abdul Qâdir (^cAbd al-Qâdir Gaylânî) et le pâshâ avait l'habitude de se tenir devant lui et de lui bourrer sa pipe. Ils disent aujourd'hui qu'il est un kâfir (infidèle), et racontent de nombreuses histoires concernant son arrogance et son blasphème. C'est à la mort du fils du pâshâ qu'il avait perdu son autorité. Il avait prétendu qu'il pourrait sauver la vie de l'enfant, qu'il avait consulté les registres de Dieu qui le concernaient, etc.

Les raisons de sa fuite sont diversement rapportées. Certains disent qu'il avait suscité des conflits entre le pâshâ et ses frères, que le pâshâ voulait le confronter à ses frères. D'autres prétendent qu'il avait formé le dessein de créer une nouvelle secte et de ^{se} constituer le maître temporel et spirituel du pays. Bien sûr on a accusé shêkh Khâlid de beaucoup plus de méfaits qu'il n'en avait commis. Tous les Ulamâ' séculiers et les sayyids, avec shêkh Ma^crûf à leur tête, haïssaient shêkh Khâlid qui, aussi longtemps que dura son pouvoir, les avait rejetés à l'arrière-plan " (1).

La diversité des opinions exprimées montre bien qu'il n'existe aucune certitude concernant ce fait.

La fuite constitua une preuve indiscutable de l'échec public du mouvement naqshbandi dans son noyau d'activité même. Quelques jours après c'est son frère, le gouverneur de Pishdar qui prit la fuite vers la principauté d'Ardalân (2). Mawlânâ avait nommé son frère Mahmûd pour le remplacer dans la direction des affaires de la confrérie et de la mosquée, mais celui-ci ne put résister longtemps à la persécution des opposants. Dans ses lettres pour Mawlânâ il se plaignait de la situation, et demandait l'autorisation de quitter la ville. Finalement il l'obtint ainsi que sa soeur et sa mère.

En effet, la plupart des Naqshbandis quittèrent Sulêmânî vers la principauté d'Ardalân. Nombre d'entre eux le firent avec l'accord du maître. La ville était devenue insupportable pour les adeptes de cette confrérie.

Pourquoi le mouvement des Naqshbandis en était-il arrivé à cette situation? On peut chercher certaines des causes dans les faits suivants:

1) Les guerres.

En particulier, pendant les deux années qui précédèrent la fuite de Mawlânâ, des guerres permanentes se déroulèrent entre les Bâbâns et leurs voisins, ottomans ou perses (qui attaquèrent Sulêmânî à plusieurs reprises) et entre les Bâbâns eux-mêmes au coeur de la principauté.

2) Les épidémies.

Durant les années 1819-1820, la peste sévit plusieurs fois dans la capitale, elle fit de nombreuses victimes et obligea une part importante de la population à émigrer. Rich écrit, en 1820 : " que guerres et maladies avaient détruit une grande partie de Sulêmanî d'où les habitants avaient fui " (3).

Ces événements, guerres et maladies, causèrent le départ de nombreux Naqshbandis de Sulêmanî.

3) La force des féodaux.

Bien qu'ils aient adopté l'attitude anti-naqshbandi, ils étaient puissants et solidement implantés dans la société kurde de la principauté bâbân, en particulier dans les régions rurales; ils bénéficiaient en outre du soutien gouvernemental. Tandis que les bazaris, moteur de la Naqshbandiyya, constituaient une couche sociale toute récente dans la ville de Sulêmanî.

4) La tactique des Qâdiris.

Ils utilisèrent tous les moyens qui étaient à leur disposition: propagande intellectuelle et violence; ils associèrent à leurs actes leurs sympathisants kurdes habitants hors de Sulêmanî, et les non-kurdes, tandis que Mawlânâ, en plus du fait qu'il n'adoptait pas la même tactique, empêchait ses disciples de réagir par écrit ou par des actes. Après la fuite, un de ses disciples commença à attaquer dans ses écrits les Qâdiris, et le maître le reprit à l'ordre plusieurs fois (4). Mais le disciple n'arrêta pas pour autant.

Les bazaris souffrirent plus que les autres du retour de l'autorité qâdirite sur la ville. Après 1820, les shêkhs de cette confrérie et les féodaux n'avaient plus de rivaux, mais la

lutte ne ceesa jamais entre les bazaris et les couches dominantes à Sulâmânî. Plus tard, en 1881, les bazaris demandèrent à la tribu de Hamawand (5) d'attaquer leur ville en vue de l'occuper et d'expulser les shêkhs qâdiris. Mais avec l'aide d'une armée turque les chefs de cette confrérie purent repousser l'attaque (6). En 1908 les commercants de la ville demandèrent au sultan ottoman sa protection contre l'oppression du shêkh Sa^cîd (7), descendant du shêkh Ma^crûf Nodê.

Afin de replacer ce mouvement dans son contexte, nous tenterons, ici, d'émettre une hypothèse concernant la lutte pour le pouvoir dans la société kurde, qui nous aidera à mieux comprendre les phénomènes socio-politiques du Kurdistan au cours des cent ans passés.

Aussi loin que l'on puisse remonter, avec des documentations, dans l'histoire des Kurdes, on peut distinguer trois forces menant une lutte constante pour le pouvoir:

1) Les émîrs.

Ou en d'autres termes hiérarchiques (bak, pâshmîr, âghâ, mîr, pâshâ). Cette catégorie dirigea les Kurdes pendant presque dix siècles. Ils constituaient les chefs des principautés. La légitimité de leur pouvoir héréditaire venait de trois sources: leur tribu, le pouvoir central (perse ou ottoman) et la religion dont ils cherchaient à faire remonter leur origine à des compagnons du Prophète ou à des saints reconnus par les Kurdes. Sans doute ces trois références ne pouvaient pas à elles seules protéger le pouvoir si l'émir ne disposait pas de la force militaire pour conserver la " légitimité " de son pouvoir.

Ces émîrs avaient pour origine la chefferie tribale. C'est pourquoi, au début ils gardèrent leurs liens avec les autres tribus kurdes. Mais avec le renforcement de leur pouvoir central, les tribus se sentaient menacées. C'est ainsi que les conflits entre les deux forces commencèrent.

Le milieu du XIXe siècle marqua la fin du pouvoir des émîrs au Kurdistan, sous les attaques des forces de l'Empire ottoman ou celui de la Perse.

2) Les Shêkhs (chefs des confréries religieuses).

Ceux-ci tiraient leur légitimité de pouvoir d'une seule source: la religion. Mais certains d'entre eux avaient été auparavant chefs des tribus, ce qui renforçait encore leur influence. Quelques shêkhs soutenaient la politique des émîrs, mais jamais ils ne perdirent leur identité. La plupart étaient en lutte permanente contre les émîrs, même si cela n'était pas souvent perceptible pour l'observateur.

La force fondamentale des shêkhs venait de la solidité de leurs organisations et de la dissémination de leurs membres dans pratiquement tout le Kurdistan.

Après la chute des émîrs, ce sont les shêkhs qui assumèrent la direction de la société kurde. Toutes les révoltes nationalistes kurdes, qui constituent les événements les plus importants de l'histoire du Kurdistan, depuis 1880 jusqu'à la chute de Barzânî, étaient dirigées par les shêkhs.

Les émîrs avaient un pouvoir temporel, tandis que les shêkhs rassemblaient l'autorité temporelle et spirituelle.

3) Les malâs

Ce sont les savants religieux qui avaient atteint certain niveau d'études religieuses, dirigeaient des mosquées et enseignaient aux étudiants les règles de la religion musulmane. Ils ne dépendaient d'aucune confrérie, et en réalité ils haïssaient et les confréries et leurs chefs. Souvent dans les conflits entre les shêkhs et les émîrs, ces malâs soutenaient ceux-ci. Nombre d'entre eux étaient au service des émîrs, de qui ils touchaient leur salaires. Leur pouvoir régional étaient indiscutable. Mais au Kurdistan ils étaient beaucoup moins forts que les shêkhs. Ils ne sont jamais arrivés au même niveau de pouvoir que les shêkhs ou les émîrs. Leur position dans l'histoire contemporaine du Kurdistan se caractérise généralement par l'opportunisme (8).

De nos jours, ces trois catégories semblent, au moins dans certaines parties du Kurdistan, avoir abandonné le terrain de la lutte aux couches bourgeoises de la société kurde.

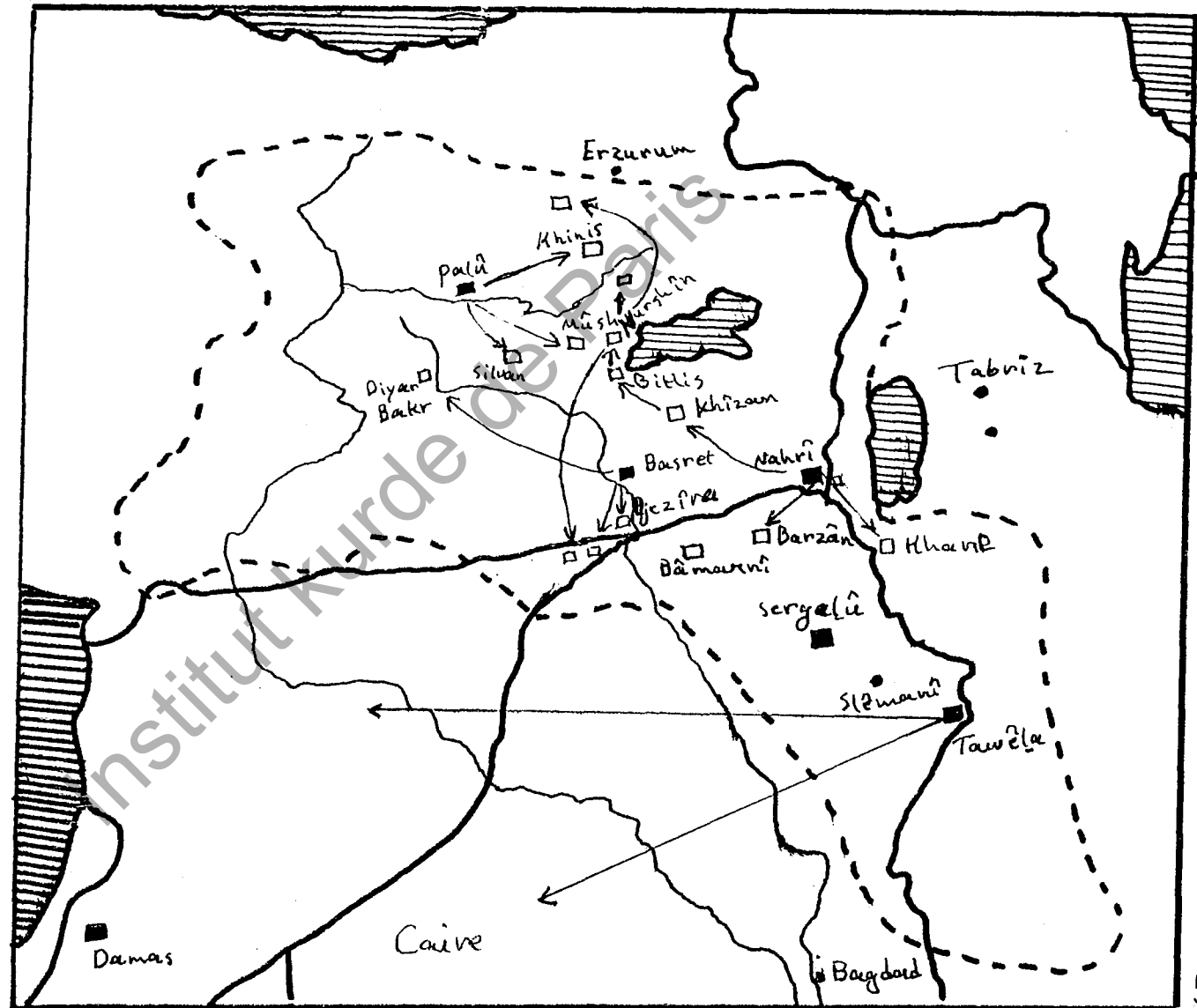
La nouvelle confrérie eut à faire face en moins de dix ans à deux coups vibrants venant en 1820 du gouvernement bâbân et en 1827 des Ottomans. Suite à cela la Naqshbandiyya abandonna Sulê mânî, et celle-ci fut contrôlée religieusement par les Qâdiris. Ce contrôle se renforça après la chute des Bâbâns, c'est alors qu'ils devinrent les seuls maîtres de ville et de ses environs. Mais à l'issue de la Première Guerre Mondiale leur prestige prit une orientation nationaliste: toutes les révoltes kurdes au Kurdistan méridional entre les deux Guerres

étaient dirigées par les shêkhs qâdiris, et essentiellement par le shêkh Mahmûd, un des descendants du shêkh Ma^crûf Nodê. Alors que les Naqshbandis dominaient la partie septentrionale du pays kurde.

Nous pouvons donc dire qu'à partir du milieu du XIX^e siècle, ce pays était partagé en deux zones d'influence confrérique. Le pouvoir de ces deux confréries prenait de jour en jour un caractère politique net. Leurs maîtres ont joué un rôle incontestable dans les événements du Kurdistan, essentiellement jusqu'en 1931. Leur influence s'est même prolongée jusque vers le milieu des années soixante-dix, comme nous le verrons plus tard. Mais la Naqshbandiyya vit la naissance de deux tendances parmi ses khalifa comme nous les verrons dans les pages qui suivent.

- frontières approxi-
matives du Kurdistan
- résidences des kha-
lifa de Mawlânâ Khâlîd
- résidences des shêkhs
naqshbandis (khalîfa des
khalîfa)
- les relations des
sêkh et des khalîfa

Carte 5
Centres importants de
propagande naqshbandie
de nos jours. V. Agha,
Shaikh and State, p.
283.



2- La tendance intellectuelle

Doit-on l'appeller tendance intellectuelle? Ou bien serait-il plus proche de la réalité de la qualifier d'orientation spirituelle? Ni l'une ni l'autre de ces qualifications ne nous paraît applicable, sans réserve, sur cette tendance que les auteurs ont coutume de décrire, sans hésitation, intellectuelle. Elle n'est, en effet, ni purement intellectuelle ni vraiment spirituelle. Son histoire nous démontre la vérité de cette optique.

Après la fuite de Mawlânâ, et suite à sa mort, son khalîfa le shêkh ^Cusmân Sarâdj al-Dîn prit la tête de cette confrérie au Kurdistan méridional. Il avait installé bien avant 1827 un khânaqâ à Tawêla, à l'est de Sulêmânî, près de la frontière iranienne. Vers les années trente du siècle dernier shêkh ^Cusmân Sarâdj al-Dîn était le maître incontestable de la confrérie dans les régions de Hawrâmân, le long de la frontière Bâbâno-ardalân.

D'après les biographies il semble s'être adonné à l'enseignement religieux et aux apprentissages naqshbandis. Mais parmi les Kurdes les rumeurs n'ont jamais cessé sur ses relations avec les Anglais. Dans la Naqshbandiyya la succession à la shêkherie de la confrérie n'est pas destinée aux descendants du maître décédant. Pourtant depuis la mort de Sarâdj al-Dîn ses descendants n'ont jamais accepté que la direction sorte du cadre familial, malgré l'incompétence indiscutable de nombreux maîtres. Ce fait est contre un principe fondamentale de la Naqshbandiyya.

Après la mort de ^Cusmân Sarâdj al-Dîn ses deux enfants, Muhammad Bahâ'adîn et shêkh ^Cumar se sont disputés la succession. Ce fut ce dernier qui devint shêkh malgré son incompétance. Bahâ'adîn était également plus âgé que son frère. Le vaincu quitta définitivement le Kurdistan pour s'installer à Bagdad dans la mosquée de Gaylânî où il mourut. Après la mort du shêkh ^Cumar ses deux fils, Husâmaddîn et Alâ'addîn, ont successivement dirigé cette tendance. A l'époque de ce dernier, qui a coïncidé à la première moitié de notre siècle la région où il résidait était un lieu où les spions anglais serendaient fréquemment. Dans les écrits de ces derniers on peut remarquer l'admiration qu'ils lui vouaient. Ils ont pu établir de très bonnes relations avec lui, jusqu'à sa mort, et ensuite avec ses enfants. A la mort de Alâ'addîn, en 1948, c'est son fils shêkh ^Cusmân qui prit la tête de cette tendance. Il occupe encore cette fonction. La vie de celui-ci est une véritable page du sort de la tendance intellectuelle. A sa vie, dans ses divers aspects nous consacrons la partie suivante de ce chapitre.

Cette tendance se centralise essentiellement dans les régions de Tawêla, Biyâra, Sargelo et Shadala, situées au Kurdistan. Les shêkhs de ces régions ont pu bien implanter cette confrérie parmi les habitants des contrées voisines. Il y ont établi une influence incontestable. Leurs propriétés dans les régions sont nombreuses. Ils en étaient jusqu'au milieu de ce siècle les véritables gouverneurs. Les tribus de Hawrâmân (région située sur la frontière irako-iranienne) étaient toujours influencées par les maîtres de Tawelat de Biyâra ⁽⁹⁾. Ces shêkhs ont protégé de

nombreuses régions de l'influence de la secte shiite kurde d'Ahl al-Haqq (10).

Cette tendance se caractérise par les faits suivants:

1) Ses shêkhs se sont adonnés à l'enseignement des sciences islamiques et à la propagande naqshbandite parmi la population. Dans toutes les régions où ils ont pu gagner des sympathisants ils ont bâti des écoles et des khânaqâs. Ils ont eu, à vrai dire, un rôle important dans ce domaine.

2) En ce qui concerne les situations politiques ses maîtres ont toujours eu une position réformiste. Souvent ils étaient contre le mouvement nationale kurde. Mais toujours à côté des gouvernements qui opprimaient les Kurdes. C'est pourquoi les autorités leur laisser toute liberté d'action. C'était le cas en Irak à l'époque royaliste, et en Iran à l'époque du Shâh.

2) Cette famille a pu rassembler, d'après cet ordre, une fortune considérable. La lecture de la vie du shêkh ^Cusmân nous le montre très clairement. De nos jours elle peut être considérée comme l'une des plus riches du Kurdistan irakien et iranien.

La masse qui suit les shêkhs de cette tendance sont pour une majorité écrasante des gens simples et naïfs. Elle continue, moins qu'avant, de respecter les maîtres de cette tendance et de les considérer comme des représentants du prophète au Kurdistan, comme elle le faisait auparavant. A côté de cette masse nous trouvons surtout au Kurdsitan iranien un nombre de gens de jour en jour plus considérable qui haïssent profondément cette confrérie et la considère comme opposée à toute sorte de progrès.

A- Shêkh Cusmân

Il est indispensable d'aborder, relativement en détail, la vie et la personnalité du shêkh Cusmân, actuel "chef spirituel des rites naqshbandis dans le monde islamique", selon son expression. Sa conduite a pesé lourd sur la vie des gens non seulement kurdes mais également Turkumâns, car, il a de nombreux disciples dans divers pays musulmans. Au Turkumân-Sahra en Iran il a 140 khânaqâs dans les villes et les villages de cette vaste région. Au Kurdistan méridional il a des murîds innombrables ainsi qu'en Turquie, en Syrie, en Irak, en Indonésie et au Liban. Selon son porte-parole, Câbid Naqshbandî ce shêkh a six cent mille disciples seulement en Iran. Ce chiffre, qui nous a été donné personnellement, nous paraît très exagéré pour ne pas dire mensonger. La vie de ce shêkh kurde et ses attitudes nous donne une image exemplaire des prolongements de la tendance intellectuelle de la Naqshbandiyya au Kurdistan.

Peut-être est-ce l'oeuvre du hasard que shêkh Cusmân soit passé à Paris au mois de novembre de 1982, au moment où il nous était impossible d'aller au Kurdistan pour examiner les divers aspects actuels de cette confrérie. Hasard ou non, c'était d'une importance considérable pour notre compréhension et notre information concernant cet ordre, ainsi que pour l'étude de ce personnage lui-même.

Nous tenterons de présenter nos notations historiques sur sa vie et le rôle qu'il joue depuis longtemps au niveau du Kurdistan. Puis il sera question d'enregistrer nos impressions sur lui au cours de nos six rencontres.

Né en 1896 au village de Safî-Awâ dans la région de Djuwânro au Kurdistan iranien, le shêkh ^Cusmân est le fils du shêkh ^Calâ' al-Dîn, un des maîtres renommés de cet ordre. Trois ans après sa naissance son père décida de retourner dans leur village natale, Biyâra, connu traditionnellement comme le principal centre des maîtres de la tendance intellectuelle. Mais leur séjour fut court. En 1901 la famille naqshbandi se dirigea vers le village de Dûro, dans la région de Hawrâmân, au Kurdistan iranien, à 25 kilomètres de la frontière du Kurdistan irakien. La famille avait amassé depuis longtemps une très grande fortune. Elle possédait une grande partie de la région de Hawrâmân. Dans le nouveau village le père fit bâtir un grand khânaqâ et creuser un canal dans lequel travaillèrent dix-huit mille ouvriers d'après le shêkh ^Cusmân lui-même. Celui-ci comme tous les enfants de cette famille grandit dans le luxe.

Au cours de la première guerre mondiale le jeune ^Cusmân se trouva comme un grand nombre de Kurdes, à côté des Ottomans. Il approuva l'appel du shêkh al-Islâm à la guerre sainte (al-Djihâd)⁽¹¹⁾. Il fut même le chef d'un groupe de cavaliers qui tuèrent de nombreux Russes et en ont arrêtèrent dix. Pour les avoir livrés aux autorités ottomanes le shêkh ^Cusmân eut une médaille. Lors de l'occupation anglaise de l'Irak, au cours des dernières années de la première guerre mondiale, le père et le fils se trouvèrent parmi ceux qui faisaient de la propagande pour les Anglais. Ceux-ci ont très bien apprécié cette attitude. C'est pourquoi jusqu'en 1958, où le pouvoir britannique fut déraciné d'Irak (au moins pour quelques années), les Anglais ont largement soutenu les shêkhs de Biyâra et Tawêla⁽¹²⁾.

Et lors des révoltes quasi permanentes au Kurdistan, durant les années qui ont suivi la guerre, sous la direction de shêkh Mahmûd (qâdirê) ou des shêkhs Barzânîs (naqshbandîs), les shêkhs de Biyâra et Tawêla ont pris parti pour les Anglais contre les révoltés kurdes. Ils ont fait de nombreuses déclarations pour empêcher la masse kurde de participer aux soulèvements.

Après la mort de shêkh C'alâ' al-Dîn en 1948, le shêkh C'usmân le succéda bien qu'il fut plus jeune que son frère Khâlîd. Cela causa une repture qui dura longtemps. Quelques jours après la révolution irakienne de 14 juillet. 1958, le shêkh C'usmân prit la fuite pendant la nuit pour échapper à la prison ou à la mort (13). Peu à peu tous les membres de sa famille le suivirent. En Iran il eut de la part du shâh d'Iran le plus grand respect. Il était le Kurde le plus écouté auprès de lui jusqu'à l'arrivée, également d'Irak, vers 1969, de chefs de la grande tribu kurde de Djâf. Ceux-ci ont pu, grâce aux services rendus au shâh et à la Sâvâk, repousser le shêkh C'usmân du première rang au deuxième. A l'époque pahlawî, deux membres de la famille du shêkh C'usmân travaillaient à la cour royale. Les autorités ont joué un grand rôle pour conserver et renforcer l'image mystique de ce shêkh parmi la population (14). La richesse qu'il a pu rassembler est d'inimaginable. D'après lui-même, il possède seulement dans le village de Dûrô 100 hectares de terres, un château immense, unique au Proche-orient selon son expression, un khânaqâ dont le salon est de 1521 m2, un verger où se trouvent des arbres et de fleurs importés spécialement pour lui de France ou d'autres pays. De ce verger, les autorités actuelles de l'Iran ont accueilli seulement en 1980, quatre-vingt-dix tonnes de pommes. Il y a quelques

années shêkh ^Cusmân, qui a une passion pour les chevaux, a envoyé en cadeau au Roi Hasan du Maroc, un cheval d'une valeur de 2 millions de tomans (à peu près huit cent mille francs de l'époque). Il en envoya un autre au shâh d'Iran d'une valeur d'un million et demi de tomans. Ces informations ont été données par le shêkh ^Cusmân lui-même. Tous ces biens sont à l'heure actuelle réquisitionnés par le gouvernement islamique d'Iran.

D'où viennent toutes ces richesses? Est-ce d'Allâh? Ou d'une population arriérée incapable de voir la réalité du jeu qu'on fait au nom de l'Islam et du mysticisme? Les cadeaux que les croyants apportent à ce shêkh dépassent l'imagination. Il y a parmi les cadeaux même des jeunes femmes. Ceux qui lui apportent des femmes pensent, comme nous a raconté Basile Nikitine sur un autre shêkh (15), que, grâce au mariage de leur fille avec le shêkh, sept de leurs générations ne verront pas l'enfer.

Shêkh ^Cusmân nous a informé qu'après la révolution iranienne il a envoyé un représentant auprès de Khomeiny pour lui présenter ses revendications. Elle sont les suivantes:

- 1) Qu'on fasse une amnistie générale pour tous les iraniens pour les faits antérieurs à la révolution.
- 2) Cesser de prendre les biens des riches.
- 3) Liberté des religions et des sectes.
- 4) Qu'on abandonne la question d'"wilayat al-Faqîh " (15a).

Bien évidemment elles furent refusées immédiatement. Le même représentant, ^Câbid Khâlîd Sarâdjaddîn, le neveu du shêkh lui-même, fut envoyé, peu après, auprès des parti nationalistes et marxistes du Kurdistan iranien, mais il était chargé d'autres

revendications:

- 1) Arrêter de prendre les biens des riches.
- 2) Arrêter la persécution des féodaux.
- 3) Abandonner l'idée de la lutte des classes.

Elles furent également refusées. Ces revendications, à notre avis, n'ont pas besoin de commentaires lorsque l'on s'en sert pour comprendre les idées socio-politiques de ce shêkh.

En Irak, la famille naqshbandie forma en 1981 avec l'aide du gouvernement irakien l'armée de la libération "Supây rizgârî" pour combattre le régime iranien. Cette armée, composée pour une partie des disciples naqshbandis, a pu rassembler près d'un millier d'hommes. Elle est dirigée militairement par le fils du shêkh ^Cusmân, le docteur Mâdih. Pendant les deux années de son existence, cette armée s'est heurtée maintes fois aux forces patriotiques aussi bien du Kurdistan iranien que du Kurdistan irakien.

Le shêkh ^Cusmân a voulu, après son retour en Irak, s'installer dans son village natal, Biyâra, mais il semble que la population de cette région, et en particulier les combattants kurdes du Kurdistan irakien, qui peuvent facilement atteindre ce village, ont manifesté leur mécontentement de ce séjour et même on parle d'un attentat organisé pour tuer le shêkh ^Cusmân qui fut obligé de quitter le Kurdistan pour s'installer à Bagdad.

Mais l'armée de la libération, déjà très affaiblie, et selon le shêkh ^Cizzaddîn Hussaynî, un des dirigeants du mouvement national kurde en Iran, est déformée complètement. Mais selon des sources naqshbandies, elle reste toujours sur place. Pourtant

la tournée du shêkh ^Cusmân, accompagné de la grande partie de sa famille, peut témoigner d'un certain effondrement que cette armée subit. En particulier, la cour va après son séjour en France en Turquie pour y rester plus de huit mois. Tous ces signes peuvent-ils signifier le début d'un écroulement total du règne de cette famille qui dure depuis un siècle et demi? La plupart des intellectuels kurdes sont, comme nous, de cet avis.

Nous soulignons, ici, que la tournée de ce shêkh en Europe n'a pas été sans activité politique. En effet, dans chaque pays où il va, il distribue un communiqué contre le régime iranien, que nous publions à la fin cette partie de notre étude.

Après ces remarques historique et politiques, essayons de resumer l'impression que nous avons eu de ce personnage. Elle est certainement personnelle, mais de nombreux intellectuels kurdes qui le connaissent bien ont, à peu près, la même impression.

Un homme avoisinant les 88 ans et qui reste physiquement beaucoup plus fort que la moyenne des gens de cet âge. Ce qui le distingue d'un chef tribal kurde ce sont son turban (généralement utilisé par les shêkhs confrériques), sa modestie, et l'atmosphère poétique et religieuse qu'il veut faire régner, de temps à autre, là où il se trouve. Souriant et plein d'affection il arrive très facilement à s'imposer à ceux qui ne peuvent pas le voir en dehors de l'image faite de lui parmi les populations crédules des Kurdes ou non Kurdes. Soucieux de sa santé, le shêkh ^Cusmân a prévu, après son séjour en France, au moment où nous écrivons ces pages, d'aller en Espagne pour consulter un célèbre ophtalmologue.

Il est intelligent mais il possède très peu d'informations

sur l'histoire et le rite de la Naqshbandiyya. L'axe de ses discours concernant cette confrérie ce sont les oeuvres extravagants de ses aïeux qu'il appelle hazrats (Seigneurs). Son interlocuteur se demande obligatoirement quels sont les vrais motifs qui poussent shêkh ^cusmân à parler autant de ses parents. Pour nous cela vient du fait qu'il veut s'intourer d'un certain charisme afin d'impressionner les gens. De temps à autre il raconte des histoires extraordinaires dont il fut l'auteur. L'entourage du shêkh, l'appelle hazrat. Cet entourage semble loin de tout ce qui est confrérique, cependant il fait croire qu'il a foi en la confrérie et son chef. La surdité partielle du shêkh rend difficile la tâche à son entourage.

Institut kurde de Paris

المجتهدين ربّ طالمين والصلوة والسلام على خير الانام وآله وصحبه اجمعين . انا بعد اني بصنتي كرجل من رجال
الذين وخادم للشريعة تلتينه طمخيه وجاهد في سبيل علاء ونشر العلم طلاب سلا مية وترويح شرايعها واحكامها
التيه مدك حياتي . اطلب مستد عيامن اعظم علماء وطلاب سلام في العالم جميعا لاني : بعد ايمان النظر في الاعمال النافيه
للضارة للشريعة طلاب سلا مية التي يرتكبها الخبي منزهة واعضا وكلمته الباغية المسات بالجمهوريه طلاب سلا مية التي
ليس لها اية صلة بالاسلام الراقى بل انا كل واحد من تصوراتها المضارة للاسس المتيه عان على ناصية الاسلام
وهتك لحرية حرمتها المقدسه . وان تكابلا انواع المعاصي للناهي كالقتل والنهب والتعدي والظلم ولدهاق الدماء واعدامها
الجماعية قتلها الصبي والصغار لمصريين والنساء والدمم وآلاف من الجنائيات الاخرى التي لا مبرر لها تدل جميعا على صيانتها
وهذه ثابت لدى الجميع اضافة على اعلان الناس الاجهين الى الحكمة ارسا والاخلين في المعركة ذاة والشاهدين للجنائيات
انفسهم وصلت الى حد التعاق وكاف كل قاض ان يحكم عليهم بما يستحقون . فوسائل الاعلام العالمي كالراديو والتلفزيون

والجهد والطموحات وعلى الاخص ما نشرته المباح كجمعية كجمعية المغر العالمى كلها تلتفت لها
عن الجرائم اللاانسانية التى ارتكبها الخيفى ومنهته الباغية وحكومتهم الطافية . على اى حال يعتمد بأن الوقت قد حاك كى الجاه
العلمية العالمية والاسلامية وعلما والذين الافاضل فى العالم على الاخص يتحركون هذه الكتلة الحقة للاسلام والمثلة للبا
فمن الممكن جمع غير من الناس بدلا من ما كانهم ايامية اذقتهم الفرية او كبرهم الشخصية وانما نهم الحرفيه يقومون بتو
سكتهم الفسالة . ولكن فى الحقيقة سكتت العلماء والنظر والاسلامية فى هذه الفترة من الزمان فى تمام العدل الذى ذنب لا ينفذ وعموا
هذه الصيبة أسود بالثمن الطامعك السيامى التى اقبلت على الاسلام فى الحال وعلى العلماء ان يحكموا على هذه الطغيات
بحكم قاطع بديل انكهاجم المعاصى حتى يعلم العالم بان هذه المنظر الكره والرسولى الكترا وليت بنظر الاسلام الواقعى وعلمهم
ان يطوبوا من جميع الدول الاسلاميه ترتيب النزاع وانها الحرب والقنال وسفك الدماء واطالة الفتنة الكبرى وكذلك بنهذ الحربة
يمنعك من انهبها اقتصادهم وثرواتهم الكثرين لهذا ويمنعوا بهذه الطريقة عن قتل شباب المسلمين فى ايران والعراق الذين يتلون
صوف غيبة الخمينى دون اية نية ونتيجة وههدف وكذلك الطلب من الامم الاسلامية والدول الكبرى فى العالم بانها وهذه

النَّالِ بَأَيِّ نَحْوِ مَكْنَى وَيَبْدُلُ كَمَالَ الْجُهْدِ لِلدُّخُولِ إِلَى هَذَا الرَّهْفِ الْمُدْرَسِ أَيْ الْحُلِّ بِالسُّمِيِّ لِلتَّخْلُفَاتِ . وَبِالْإِسْمِ عَلِيمٌ
 وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبِرَكَاتِهِ .

محمد عثمان سراج الدين الفسيهري

مركز الطريقة الفسيهريه في البلاد الاصلاحية

Institut Kurde de Paris

Au nom de Dieu,

Comme un Chef spirituel qui pendant de longues années s'est employé à développer le rayonnement des philosophies de l'Islam, je demande à tous les grands Chefs spirituels du monde islamique de soulever le voile qui cache les actes que Khomeiny et son soi-disant gouvernement islamique commettent au nom de Dieu. Vols, tortures, massacres d'hommes, femmes, enfants, vieillards et combien d'autres crimes sont perpétrés tous les jours en Iran contre des innocents.

Il vous appartient d'alerter les media, la presse internationale, les ligues des droits de l'homme. Il est temps de réagir car ceux qui n'ont pas la vraie connaissance de l'Islam pensent que Khomeiny est dans le droit chemin.

Votre silence est anti-islamique et impardonnable. Vous devez prendre la parole pour que le monde entier sache que ce qui se passe actuellement sur les ordres de Khomeiny n'est pas le vrai visage de l'Islam.

Il faut que tous les pays musulmans s'unissent pour faire face à Khomeiny et demander aux grandes puissances de faire cesser la guerre entre l'Iran et l'Irak.

Mohammad Osman Seradj Din Naghchebandi

Chef spirituel

des rites Naghchebandi dans le monde islamique

La traduction française du communiqué faite
par ses écrivains eux-mêmes.

La traduction faite par les sympathisants de la Naqshbandiyya à Paris, que nous avons présenté dans la page précédente, n'est pas intégrale. Mais elle contient tous les points importants du texte original qui nous intéresse.

Nous avons les remarques suivantes sur ce communiqué:

1) Il est évident que ce communiqué a été fait à la demande du gouvernement irakien.

2) Le texte original est plein de fautes grammaticales, ce qui est très bizarre pour un shêkh qui a passé près de 80 ans de sa vie à apprendre la langue arabe. Cette mauvaise connaissance de la langue arabe est très rare chez les clergés kurdes.

3) Ce communiqué qui appelle soi-disant à l'arrêt de la guerre actuelle entre l'Irak et l'Iran, n'est en effet qu'une condamnation du régime de Khomeiny. Il condamne les actes inhumains commis en Iran, mais il ne dit absolument rien des actes tout à fait ressemblants commis en Irak, en particulier contre la population kurde. Pourquoi n'a-t-il pas fait la même chose contre le gouvernement irakien?

Il faut ajouter que l'activité du shêkh ^Cusmân ne s'est pas limitée à ce communiqué, publié dans tous les pays où il passe. Il a également visité toutes les mosquées et hommes musulmans importants.

Au cours de son séjour à Paris, le shêkh ^Cusmân réussit à faire adhérer plus de cinquante personnes à sa confrérie. Il

nous a parlé de son désir d'ouvrir un khânaqâ à Paris, mais " l'âge, ajouta-t-il, l'empêcher de réaliser un des grands services de Dieu ". Ces nouveaux naqshbandis sont de nationalité française, libanaise et nord-africaine. Ils lui rendaient visite presque chaque semaine. Et pour qu'ils continuent à suivre sa voie après son départ, le shêkh a écrit une longue lettre à ces disciples en leur disant comment s'initier à la confrérie et comment faire les diverses sortes de dhikr.

C'est tout pour ce qui est de la tendance intellectuelle, les pages qui suivent seront consacrées au développement de la tendance révolutionnaire.



Portrait du shêkh 'usmân



Lors de l'obtention d'une licence

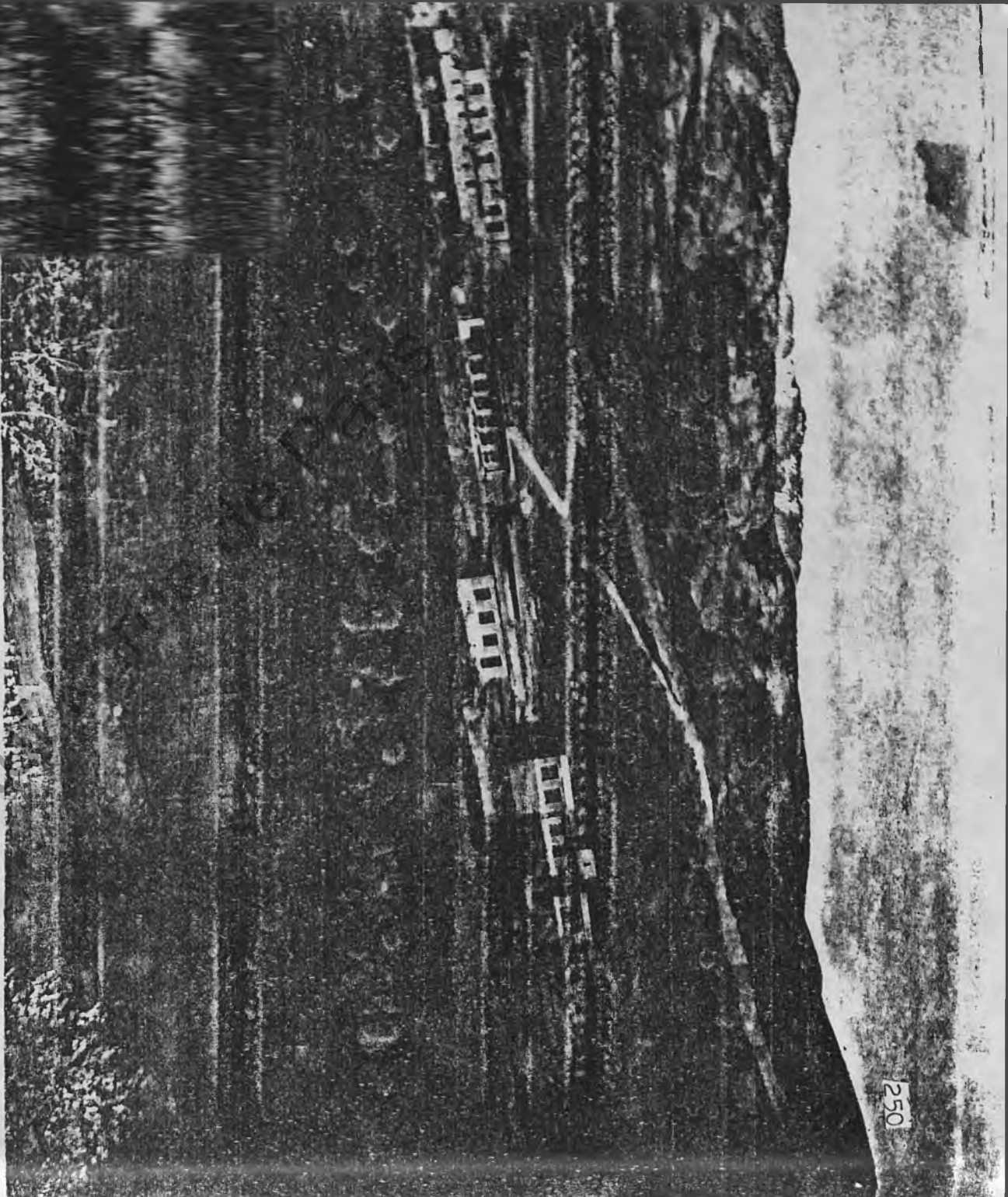


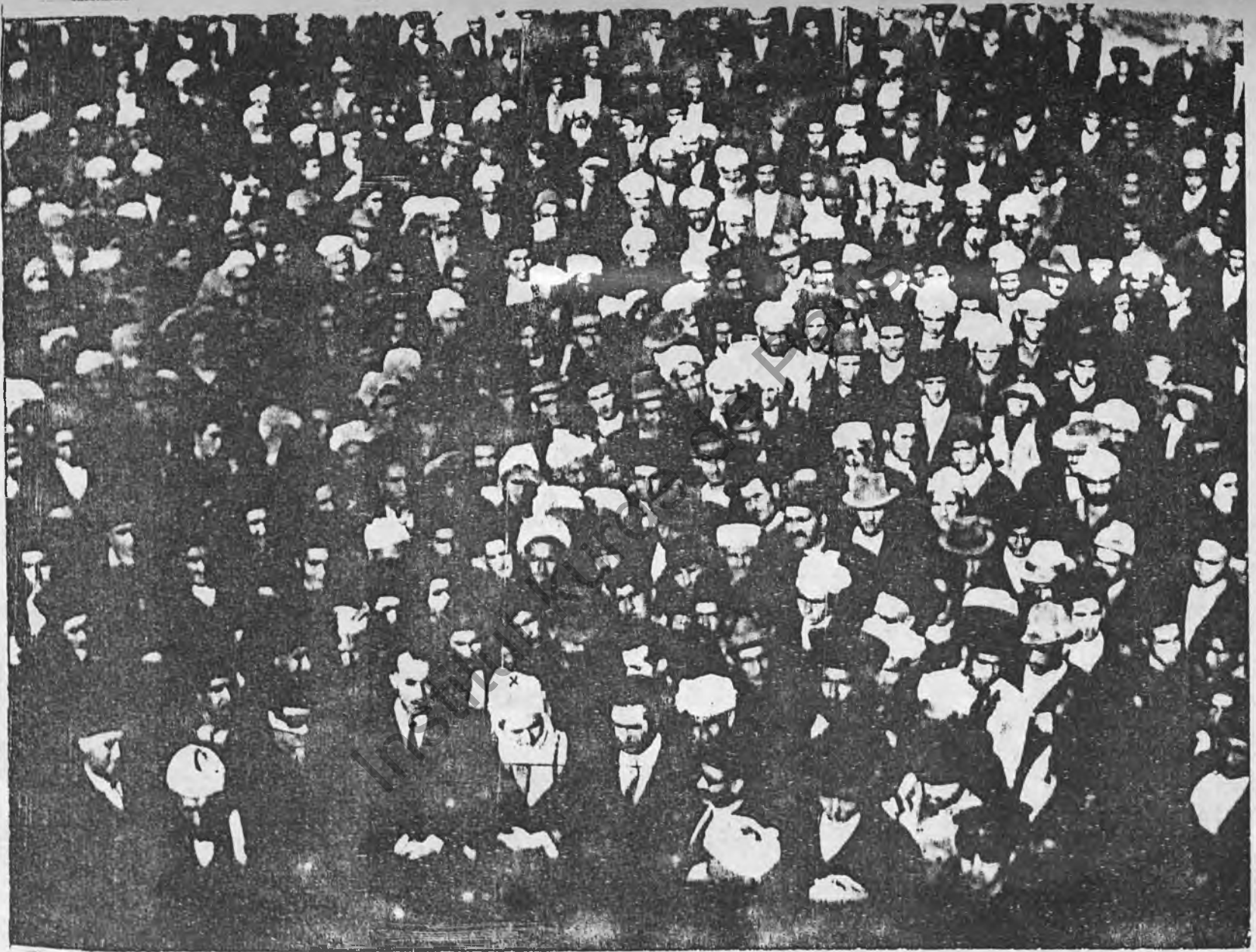
Shêkh ^cusmân avec un disciple

d'origine libanaise

de ses propriétés où l'on voit sa demeure, le Khânaqâ
et les maisons des hôtes

Insitu





Shêkh 'usmân parmi une foule de disciples à Turkuman-Sahrâ

3- La tendance révolutionnaire.

Concentrée essentiellement chez les Nahrîs et les Barzânîs, cette tendance était plus efficace et dominante au Kurdistan. Son rôle politique durant les cent dernières années reste encore parmi les faits qui ont marqué profondément l'histoire contemporaine des Kurdes. Les relations entre les shêkhs nahrîs et barzânîs, pendant le demi siècle qui suivit la mort de Mawlânâ étaient parfois tendues. En effet, les shêkhs de Barzân acceptèrent à l'époque de leur premier maître, Tâdjaddîn, le pouvoir des Nahrîs sur tous les Naqshbandîs septentrionaux, eux y compris. Mais le shêkh ^cAbd al-Salâm I, le fils et le successeur de Tâdjaddîn, avec l'accroissement de son influence et l'augmentation du nombre de ses adeptes, tenta d'échapper à l'autorité des shêkhs nahrîs. Cela était inacceptable pour shêkh ^cUbaydullâh Nahrî, qui rassembla un grand nombre de murîds naqshbandîs et de combattants de certaines tribus voisines pour attaquer, dans les années soixante (XIXe siècle) les Barzânîs. Après une bataille où il y eut des morts du côté des Barzânîs, leur chef ^cAbd al-Salâm I prit la fuite (16). Ainsi l'autorité des Nahrîs fut réinstallée au détriment des Barzânîs.

Shêkh Muhammad, fils de ^cAbd al-Salâm I et son successeur ne manifesta aucune opposition à l'autorité de shêkh ^cUbaydullâh Nahrî. Par contre, en 1883, il rassembla 5 000 murîds pour soutenir la révolte de celui-là, dont nous parlerons dans les pages suivantes. Les disciples révoltés ont tué de nombreux Ulamâ kurdes pro-ottomans (17). Mais très vite ils tombèrent

dans un piège de l'armée ottomane. Beaucoup d'entre eux furent envoyés à Tripoli, d'où ils retournèrent, plus tard, à pied au Kurdistan (18).

Ce qui marque le plus l'histoire des Naqshbandis septentrionaux (tendance révolutionnaire) c'est leurs révoltes contre les Ottomans, les Turcs Kemalistes et les divers gouvernements d'Irak. Ils ont dirigé durant près d'un siècle la plupart des révoltes nationalistes qui revendiquaient ou l'indépendance ou une certaine autonomie pour le Kurdistan. Ces révoltes feront l'objet des pages suivantes pour mieux éclaircir en particulier cette tendance révolutionnaire et en général le rôle de la Naqshbandiyya au Kurdistan au cours du siècle passé.

Cette tendance se caractérise par les traits suivants:

1) Les tribus qui ont adopté la Naqshbandiyya lui ont donné beaucoup de caractères tribaux qu'ils avaient auparavant. Par exemple le fait de considérer le shêkh comme un prophète ou un Dieu n'a qu'une notion vécue de la tribu des Barzânîs. Ils ont souvent une grande considération pour le chef de leur tribu, qui s'approche de celle que les musulmans ont pour le prophète ou pour Dieu.

2) Cette tendance, comme nous l'avons remarqué, a traversé une lutte intertribale pour le pouvoir. Jusqu'aux années trente de notre siècle ce sont les shêkhs nahrîs qui étaient à la tête de cette tendance. Mais à partir de cette date les Barzânîs prirent cette responsabilité. Ce changement de pouvoir est dû, sans doute, aux circonstances politiques des deux régions habitées par les deux tribus. Les Nahrîs qui habitaient au Kurdistan de la Turquie ont subi un échec politique considérable. Pourtant cette date a marqué une montée de mouvements nationalistes kurdes au Kurdistan irakien, où vivent les Barzânîs.

3) Un siècle de l'histoire de cette tendance a accompagné les soulèvements nationalistes kurdes. Cela ne veut dire en aucun cas que la Naqshbandiyya était une confrérie révolutionnaire. C'est les circonstances qui l'ont entraînée dans une lutte politique au caractère révolutionnaire.

4) Comme la tendance intellectuelle, elle a également fait pénétrer dans l'ordre la règle héréditaire du shêkhisme, qui n'est jamais sortie du cadre d'une famille dans la tribu.

Il faut enfin ajouter que les relations entre ces deux tendances n'étaient pas chaudes. Apparemment elles se respectaient. Mais en réalité la première considérait que les shêkhs de la deuxième ne suivaient pas les principes de la Naqshbandiyya. Le shêkh ^Cusmân nous a exprimé son regret que les maîtres naqshbandis de Nahrî et de Bârzân se soient autant révoltés. Il ne fallait pas, d'après lui, se mêler de politique. Tandis que les Naqshbandis de la tendance révolutionnaire reproche aux shêkhs de l'autre tendance, et surtout à l'actuel shêkh ^Cusmân et à son père, d'être de serviteurs de la politique anglaise dans la région, et de s'opposer toujours aux aspirations du peuple kurde au profit de leurs intérêts personnels.

A- La révolte du Shêkh ^cUbaydullâh (1880)

Après la victoire de la Russie sur l'Empire ottoman en 1877-1878, les Turcs firent régner la terreur sur le Kurdistan. En effet, c'était une sorte de vengeance que les Kurdes subissaient, car la plupart d'entre eux n'avaient pas participé à cette guerre comme ils le faisaient autrefois (19).

Le consul de Russie à Diyarbakr avait écrit le 3 juillet 1879: " Les soldats de la 4e division de l'armée ottomane qui se trouve au Kurdistan n'ont pas touché leur solde depuis 4 mois " (20). Cette armée vivait entièrement sur les impôts qu'elle percevait démesurement sur la population kurde. Ce même consul avait prévu de larges soulèvements au Kurdistan qui auraient pour cause la faim et la corruption (21).

En 1879-1880, les Kurdes refusèrent de payer les impôts. Vers le début de 1880, une grande révolte kurde souleva le Kurdistan central. Elle était commandée par un grand maître naqshbandi, shêkh ^cUbaydullâh Nahrî (?-1883). La silсила de celui-ci remonte par son père Sayyid Tâhâ et son grand-père Shêkh Ahmad à Mawlânâ Khâlîd. Son grand-père était le khalîfa de Mawlânâ dans la région de Nahrî, vers 1820.

Shêkh ^cUbaydullâh visait la création sous sa direction d'un Kurdistan indépendant, dont la capitale serait Mossoul et qui aurait compris le Kurdistan tout entier, la partie perse comme la partie ottomane. Pour lui, l'Empire ottoman était corrompu, l'Islam n'y était plus appliqué et les Perses représentaient

les oppresseurs permanents des Kurdes. Il espérait également appliquer les lois islamiques dans son Kurdistan libre.

La réputation religieuse de ce shêkh était telle que beaucoup de Kurdes acceptèrent sa direction. Un nombre important de tribus ont collaboré avec lui. Ses disciples naqshbandis ont eu un rôle éminent dans la révolte et même, de nombreux Nestoriens ont combattu à ses côtés (22).

Pour atteindre son but, le shêkh Ubaydullâh contacta les grandes puissances: la Russie et l'Angleterre. Il était donc prêt à accepter la protection des Anglais si les Russes refusaient de l'aider, malgré " la sympathie historique des Kurdes pour la Russie ". Or, non seulement la Russie refusa la demande du maître, mais elle aida militairement le shâh de Perse lorsque la révolte menaça sa souveraineté, alors que les Anglais favorables au mouvement kurde n'apportèrent pas le soutien promis. Ces derniers suivaient de très près l'évolution de la situation, si bien que les Turcs, les Perses et les Russes pensaient que la révolte était entièrement provoquée par les Anglais. Ils ne voulaient pas admettre que la situation tragique des Kurdes était à l'origine de cette révolte comme d'ailleurs la plupart des autres soulèvements de ce peuple.

Au début le shêkh dirigea la révolte contre les Perses. Ses forces occupèrent la ville de Sâblâkh (Mahâbâd). Les malâs de cette ville kurde déclarèrent que la révolte était une djihâd (guerre sainte) contre les shiites (23). Puis les révoltés encerclèrent la ville d'Urmiyya (Rizâ'iyya). La révolte était

un danger réel pour les autorités de Téhéran: si les révoltés occupaient Tabriz, la ville la plus développée économiquement à l'époque, le shâh de Perse tomberait sans doute (24).

Face à cette révolte, les Ottomans eurent deux attitudes: tout au début ils restèrent immobiles parce qu'elle était dirigée contre les Perses, mais lorsqu'ils furent convaincus qu'elle pourrait devenir dangereuse pour eux par les ambitions séparatistes du shêkh ^cUbaydullâh, ils rassemblèrent au mois de novembre 1880, 12 divisions (fantassins et artilleurs) pour obliger les chefs de la révolte à se rendre. Déjà en Iran, certaines tribus kurdes hostiles au shêkh tuèrent de nombreux combattants et l'armée perse, avec l'aide de la Russie, emporta une victoire sur l'armée du shêkh. Cette victoire démoralisa les chefs des combattants kurdes qui retournèrent au Kurdistan ottoman.

^cUbaydullâh fut plus tard appelé à Constantinople pour la négociation, mais les Ottomans l'arrêtèrent et l'emmenèrent avec sa famille à la Macque, où il mourut en 1883, quelques mois après son séjour dans cette ville (25).

Cette révolte est considérée comme la plus ancienne révolte de dimension nationale. Son chef était parfaitement conscient qu'aucun soulèvement kurde ne pourrait réussir sans une union entre tous les Kurdes. C'est pourquoi il créa " l'union des tribus ". Sa politique vis-à-vis des autres petites communautés voisines des Kurdes, les Arméniens et les Nestoriens était très amicale.

A l'origine, cette révolte fut l'oeuvre commune .

d'éléments religieux et nationaux. Ce caractère marqua pendant de longues années les révoltes kurdes contre les occupants du Kurdistan.

Institut kurde de Paris

B- La révolte du Shêkh Sa'îd (1925)

Les Kurdes firent une erreur en participant sans réserve au mouvement nationaliste turc de Kemal Atâtürk. Les promesses de celui-ci les a complètement attirés dans sa révolte contre les armées étrangères occupant certaines parties de la Turquie. Le peuple kurde séduit par les promesses d'Atâtürk mit toutes ses forces au service des Kémalistes; des milliers de Kurdes ont trouvé la mort dans les champs de batailles pour la Turquie " patrie de tous ", selon l'expression de Kemal Atâtürk.

Après la victoire du front turc, le ministre turc de la défense dit, sur la tombe du soldat inconnu, qui venait d'être construit: " Il est très probable que ce soit le tombeau d'un Kurde " (26), en faisant allusion aux innombrables tués parmi les Kurdes tout au long de la guerre. Un des dirigeants turcs avait dit, dans un discours au Conseil National: " Le droit de parole est, ici, aux deux nations, Turquie et Kurde " (27).

Mais juste quelques mois plus tard, l'article n° 88 de la constitution turque affirmait que " Tous les habitants de la Turquie, quel que soit leur religion ou leur origine sont Turcs " (28). Ou comme le ministre turc de la justice expliquant plus tard la politique de son gouvernement: " Ceux qui ne sont pas de pure origine turque n'ont qu'un seul droit dans ce pays: le droit d'être serviteurs, le droit d'être esclaves " (29). Ainsi la campagne de liquidation nationale contre les Kurdes commençait.

Les Kurdes turcs décidèrent alors de résister. Le plan d'un soulèvement général fut élaboré. La date prévue pour sa mise en oeuvre était le 21 mars, 1925. C'était le jour national du peuple kurde. Par suite confrontation, produit du hasard, entre les Kurdes et l'armée turque la révolte éclata le 7 mars. Les Turcs ont tout de suite pendu plusieurs dirigeants kurdes, y compris le commandant militaire du soulèvement. C'est alors qu'on a su que le shêkh Sa^cîd la dirigeait. C'était un maître naqshbandi qui avait de nombreux disciples dont la participation courageuse aux batailles contre le gouvernement turc fut considérablement appréciée par les historiens qui ont parlé de cette révolte.

Le shêkh Sa^cîd revendiquait l'établissement d'un état kurde indépendant où les règles islamiques seraient respectées et non pas violées comme dans la Turquie de Kemal Atâtürk. Bien qu'au fond, ce soulèvement a été semblable à celui de 1880, il faut signaler que les événements qui se sont déroulés sur le plan international, durant le demi siècle séparant ces deux soulèvements kurdes, ont poussé la question kurde, à la fin de la Première Guerre mondiale, sur la table des négociations des Alliés. Ces derniers avaient promis et signé la réalisation des droits nationaux kurdes dans le traité de Sèvres de 1920. Mais aucun de ces articles relatifs à ce peuple n'a vu le jour. Et le traité de Lausanne de 1923 néglige complètement les Kurdes.

Les organisations nationalistes kurdes étaient les vraies instigatrices du soulèvement de 1925. Elles ont bénéficié de l'influence religieuse du shêkh pour mobiliser les Kurdes (30). Il semble que le plan était bien étudié. Car la religion fut

parfaitement utilisée pour atteindre les objectifs nationaux du mouvement. Par exemple quatre des cinq fronts des combattants étaient dirigés par des shêkhs naqshbandis et à leur tête le shêkh Sa^cid. L'apparence religieuse du soulèvement cachait les vrais moteurs, c'est-à-dire les organisations politiques. Cela pour rassembler toutes les forces kurdes qui s'opposaient à l'orientation laïque de la Turquie moderne.

Malgré le déclenchement de la guerre avant la date prévue et la pendaison de ses dirigeants militaires, tout au début, la révolte a couvert une très grande partie du Kurdistan. Les révoltés ont occupé plusieurs villes. Mais le gouvernement turc a rassemblé toutes ses forces armées pour faire face au soulèvement. Les Français et les Iraniens ont aidé l'armée turque en lui permettant d'utiliser les territoires situés sous leur autorité. Le 27 juin de la même année les dernières résistances kurdes furent écrasées, et le shêkh Sa^cid fut pendu avec 241 dirigeants kurdes (31).

Après cette révolte un véritable massacre fut commis contre le peuple kurde, qui poussa Nehru à écrire: " Kemal Pâshâ a cruellement écrasé les Kurdes. Il a établi des tribunaux spéciaux pour les juger par milliers. Il a pendu les deux chefs kurdes, le shêkh Sa^cid, le docteur Foad et d'autres, qui sont morts sans que le mot " libération du Kurdistan " n'abandonne leurs lèvres " (32).

Ni la chute de cette révolte, ni la politique chauviniste du gouvernement turc n'a éteint le mouvement national des Kurdes en Turquie. En effet, durant les hivers 1925 à 1928 plus d'un demi-million de vieillards, de femmes et d'enfants fut déporté dans les

régions turques (33). Mais de nouveau, les nationalistes kurdes ont préparé le plan d'un autre soulèvement pour l'année 1930. Celui-ci était en quelque sorte une continuation de ceux de 1880 et 1925. Les fils des shêkh Sa^cîd et ceux du shêkh ^cUbaydullâh y participaient, et même des Kurdes des autres régions du Kurdistan - non-turc -. Il dura jusqu'à 1931, où les armées turques attaquèrent les rebelles par derrière, à travers la frontière iranienne. Le front des Kurdes fut brisé après cette attaque, et la dernière révolte kurde au Kurdistan de Turquie a pris fin.

Les éléments religieux étaient présents dans ce dernier soulèvement. Mais leur participation à la direction n'était pas au même niveau que les deux autres. Cela dû à la montée de la prise de la conscience nationale chez ce peuple. Il y avait même au sein de la direction de l'organisation " Koayboun " (libération), une crise entre la tendance nationaliste-eieuse et et la tendance nationaliste moderne, crise finie par la victoire de la dernière.

C- Les révoltes de Barzân

Barzân est à la fois le nom d'une grande tribu kurde et aussi celui de la région, au nord de l'Irak, habitée par les Barzânis, qui depuis le début du XIXe siècle, suite à l'adhésion de leur chef Tâdjaddîn à la Naqshbandiyya, appartiennent à cette confrérie.

Le fils de Tâdjaddîn, le shêkh ^CAbd al-Salâm I, et le fils de celui-ci, shêkh Muhammad avait une telle influence sur leurs disciples que ces derniers les appelaient Mahdî (34). Dès la succession de ^CAbd al-Salâm II, le fils du shêkh Muhammad, vers le début de notre siècle, les Barzânis eurent un rôle capital dans le mouvement national kurde, en Irak en particulier. ^CAbd al-Salâm II avait pu rassembler un nombre considérable de disciples autour de lui. L'accroissement de son autorité fut à l'origine de la soumission de nombreuses tribus à la sienne. Shêkh ^CAbd al-Salâm II s'était plusieurs fois révolté contre les Ottomans. La dernière révolte fut en 1914. Après plusieurs batailles, convaincue de la force de son adversaire, la Sublime-Porte appela le shêkh ^CAbd al-Salâm à des négociations sur ses revendications. L'armée de ce dernier se composait en quasi-totalité de derviches naqsh-bandis. Le maître accepta la proposition ottomane et alla même sur le lieu de la rencontre, Mosoul, désigné par Constantinople. Mais les Ottomans le trahirent. Ils ont arrêté et pendu en public la délégation kurde, présidée par le shêkh ^CAbd al-Salâm II lui-même. Ainsi la révolte prit fin.

Les revendications du shêkh avait deux bases: l'une tribale, concernant les relations des Barzânîs avec les tribus voisines, et avec les gouvernements centraux et leurs fonctionnaires dans leur région; l'autre nationale qui s'identifiait aux aspirations de tous les Kurdes de l'époque, à savoir une sorte de décentralisation. Mais aucune de ces revendications ne vit le jour.

Après la pendaison du shêkh ^c Abd al-Salâm II, son frère, shêkh Ahmad prit la direction des Barzânîs. Avec l'arrivée des Anglais en Irak, celui-ci se révolta avec sa tribu, trois fois contre eux, en 1919, 1922, 1931-1932. Chaque fois c'est l'armée anglaise qui écrasa avec violence les révoltés. Les revendications de ce shêkh étaient semblables à celles de son frère.

Mais les révoltes kurdes en Irak prirent une autre allure avec l'arrivée, à la tête de sa tribu, vers 1933, du général Barzânî, qui avait pu écarter son frère de la scène politique. Le général Barzânî (Malâ Mustafâ pour les Kurdes) réussit à dépasser plus ou moins les ambitions tribales pour les remplacer par les aspirations du peuple kurde en Irak, aspirations résumant en même temps les vœux de tout le peuple kurde, dans les quatre morceaux de son pays déchiré. Barzânî devint dès lors le chef incontestable du mouvement national kurde en Irak. Grâce à une vie extraordinairement légendaire, son personnage prit une dimension mythique dans l'histoire moderne du peuple kurde, non seulement en Irak mais également chez ceux qui habitent les autres parties du Kurdistan, ou hors de ce territoire.

En 1933 le général Barzâni dirigea une révolte contre les Anglais. Mais il fut capturé et exilé au sud de l'Irak. Après quelques années on l'amena à Sulêmani en résidence surveillée. En 1943, il prit la fuite avec l'aide des organisations nationalistes kurdes. Il retourna dans son village d'où il dirigea un large soulèvement auquel participèrent toutes les organisations nationalistes kurdes. Mais il aboutit à un échec sous les bombardements de l'armée anglaise. En 1945, un autre soulèvement eut lieu, mais il n'eut pas plus de résultat que le précédent. Cette fois-ci Barzâni fut obligé de quitter avec ses combattants le territoire du Kurdistan irakien. Ils allèrent vers le Kurdistan iranien, où ils participèrent aux institutions de la république kurde de Mahâbâd, qui fut proclamée en janvier 1946 et se termina tragiquement en décembre de la même année. C'est dans cette république que Barzâni eut le titre de général.

Après la chute de cette république et la pendaison de ses chefs par le gouvernement de Téhéran, Barzâni fut alors obligé de quitter le Kurdistan iranien. Il se dirigea avec ses combattants, pour la plupart de sa tribu, vers l'URSS à travers les frontières turco-o-irako-iraniennes. L'histoire de cette aventure reste une légende parmi les Kurdes: à travers près de 500 kilomètres de montagnes, suivis par les trois armées, iranienne, irakienne et turque (35), ils sont arrivés sur le territoire soviétique après 52 jours de marche, perdant seulement deux hommes, morts noyés lors de la traversée du fleuve séparant l'URSS et l'Iran (36).

Après 11 ans d'exil, Malâ Mustafâ retourna à Bagdad avec

la révolution de 1958. En 1961, il dirigea avec son parti, le parti démocratique du Kurdistan irakien, dont il fut élu en tant que chef depuis 1959, une révolte contre le gouvernement de Qâsim, qui ne réalisait pas les aspirations du peuple kurde. Cette révolte, à revendications entièrement nationales, dura près de 15 ans. En 1974, lorsque, après 4 ans de paix, la guerre reprit contre le gouvernement irakien, la révolte vécut sa dernière année. Par suite d'un accord chauviniste entre le gouvernement irakien et iranien, la plus longue révolte nationale kurde s'était éteinte, et les 110 000 combattants kurdes furent obligés de déposer leurs armes de la manière la plus tragique dans l'histoire des Kurdes. Barzâni lui-même partit aux Etats Unis où il mourut en 1979.

Le général Barzâni détenait trois pouvoirs: chef de tribu, chef de parti et chef de la confrérie de la Naqshbandiyya. Ce dernier pouvoir a poussé un nombre considérable des Ulamâ' kurdes à le suivre. Ce fait n'existe plus chez les dirigeants nationalistes actuels, en particulier au Kurdistan irakien.

Une comparaison entre les revendications et la nature des révoltes dirigées par Barzâni et celles du shêkh ^CUbaydullâh (1880) et du shêkh Sa^Cid (1925), montrerait la diminution progressive du rôle de la religion en général et des confréries en particulier dans le mouvement politique du Kurdistan. Barzâni était semble-t-il le dernier personnage qui a bénéficié de son pouvoir religieux pour le mettre au service de son autorité politique.

Ce qui prouve la diminution progressive du rôle de la religion dans la société kurde, c'est l'absence même à présent de toute organisation politique musulmane au Kurdistan, au moment où le Proche-Orient voit naître nombreuses organisations de ce type, surtout après la révolution en Iran.

Institut kurde de Paris

Conclusion

Les révoltes nationales kurdes ont jeté de la lumière sur la partition géographique des deux puissantes confréries religieuses au Kurdistan: la partie méridionale est dominée par les Qâdiris, tandis que la partie septentrionale et la partie centrale sont soumises au pouvoir naqshbandi.

Bien qu'il n'y ait pratiquement pas de divergence sur la direction des Qâdiris, celle des Naqshbandis souleva autrefois, comme d'ailleurs de nos jours, des désaccords. Ce problème ne se posait absolument pas, comme nous l'avons examiné, à l'époque où Mawlânâ Khâlid vivait encore.

La marque qu'avait laissée la tendance révolutionnaire des Naqshbandis dans les régions septentrionales et centrales du Kurdistan était toujours absente dans la partie méridionale (tendance intellectuelle), où la plupart de ses shêkhs, contrairement à leur confrères nahrîs ou barzânîs, avaient souvent été hostiles aux révoltés nationalistes kurdes. Du fait de leur position, en permanence favorable à l'égard des occupants anglais de l'Irak, du shâh d'Iran, ou du gouvernement anti-kurde installé actuellement à Bagdad, la Naqshbandiyya souffre à présent de la part des populations kurdes d'Iran et d'Irak d'une certaine désapprobation qui certainement aura un mauvais impact sur la tariqa dans les années à venir.

N o t e s

(1) Narrative of a Residence, vol., 1, pp. 321-322.

(2) Yâdî Mardân, p. 57.

(3) Narrative of a Residence, vol., 1, p. 121.

(4) Yâdî Mardân, lettres n°s 49, 50, 51, pp. 192-194.

(5) Hamawand: tribu kurde, semi-nomade, très combative, vivait à l'ouest de Sulêmanî. Les Ottomans exilèrent en 1896, une grande partie des Hamawands à Tripoli en Libye. Ils retournèrent au Kurdistan à pied ou à cheval d'une manière devenue légendaire.

(6) Al-^cashâ'ir al-Kurdiyya (les tribus kurdes), rapport du service secret anglais en Irak, 1919, traduit en arabe par Fuad Hama Khurshîd, Bagdad, 1979, p. 102.

(7) Ibid., p. 103.

(8) Concernant ces trois forces, l'un des plus grands poètes kurdes contemporains, Gorân (1905-1962), a décrit dans un de ses poèmes le village kurde d'une manière très significative:

Le dê-dâ kâm djêt gawra bar châw kawt

Mâlî aghâyaw khânaqâw mizgawt

(Tout ce que tu vois de haut dans le village,

C'est soit la demeure du Aghâ, soit le khânaqâ, soit
la mosquée)

Dîwânî Gorân (le Divan de Gorân), Bagdad, 1980, p. 129.

La hauteur de la demeure traduit l'importance de ses habitants. Les Aghâs représentent en quelque sorte les émirs. Le khânaqâ est le lieu du dhikr des derviches, et la mosquée est l'endroit où les malâs dirigent les prières.

(9) Al-^cashâ'ir al-Kurdiyya, p. 16.

(10) Voir note n° 6, p. 14.

(11) Il y avait, à cette époque, d'autres personnalités religieuses kurdes qui s'opposèrent à l'appel du shêkh al-Islâm au sujet de la guerre sainte. (Voir par exemple: Basile Nikitine: " Les thèmes religieux dans les textes kurdes de la collection de B. Nikitine, ancien consul de Russie à Ourmiah ", dans: Actes du Congrès international de l'Histoire des religions, tenue à Paris en octobre 1925, tôme, II, p. 420.

(12) Au cours d'une de nos rencontres avec shêkh ^Cusmân, celui-ci nous montra une photo de lui baissant la tête devant le roi d'Irak, Faysal, qui avait alors 18 ans. Il le qualifia de " martyr ". Lorsque nous lui avons demandé de faire une photocopie de cette photo qui remonte aux années cinquante, il a refusé. Nous avons vu dans les pages précédentes que Mawlânâ Khâlid interdit à ses disciples la fréquentation des gouverneurs. Mais il semble que le shêkh actuel soit bien loin d'obéir à cet ordre.

(13) Il est utile de souligner, ici, qu'à cette époque, au moment où le shêkh ^Cusmân quitta discrètement l'Irak, malâ Mustafâ Barzânî, chef de la tendance révolutionnaire des Naqshbandis d'Irak, qui se trouvait en exil en URSS depuis 1947, retourna en Irak où il fut accueilli triomphalement. Cette réalité historique nous donne une idée assez claire sur la différence entre les deux tendances.

(14) Le livre de Naqshband u Naqshbandiyya (V. la bibliographie, 2. 2. 9.), est en fait le meilleur témoin. Il montre, à l'aide de diverses photos, la préoccupation importante dont le gouvernement du shâh a entouré les visites de ce shêkh

dans les multiples villes et villages sunnites ou shiites d'Iran.

(15) Basile Nikitine: " Thèmes religieux...", p. 424.

(15a) Notion shiite qui donne une grande autorité au savant en droit musulman. Le jugement de ce dernier n'est susceptible d'aucun recours.

(16) Nikitine, Basile: " Les Kurdes racontés par eux-
dans: L'Asie française, n° 231, Mai, 1925, p. 3.

(17) Ibid., p. 3.

(18) Ibid., p. 3.

(19) Al-Sirâ^c c'alâ Kurdistân, p. 102.

(20) Ibid., p. 112.

(21) Ibid., p. 112.

(22) Agha, Ahaikh and State, p. 329.

(23) Ibid., p. 327.

(24) Al-Sirâ^c c'alâ Kurdistân, p. 131.

(25) Abû Shawqî: Lamahât min târîkh al-Intifâdât wal-Thawrât
al-Kurdiyya (Aperçus historiques des soulèvements et des révolu-
tions kurdes), Beyrouth, 1978, 57.

(26) Ibid., p. 77.

(27) Ibid., p. 78.

(28) Ibid., pp. 82-83.

(29) Rambout, Lucien: Les Kurdes et le Droit, Paris, les
Editions du Cerf, 1947, p. 31.

(30) Aghâ, Shaikh and State, p. 260.

(31) Lamahât min târîkh al-Intifâdât, pp. 84-85.

(32) Ibid., p. 85.

(33) Les Kurdes et le droit, p. 29.

(34) Agha, Shaikh and State, p. 347.

(35) Al-Ghamrâwî, Amîn Sâmi: Qisat al-Akrâd fî shimâl al-^cIrâq
(L'histoire des Kurdes au nordde l'Irak), Le Caire, 1967, p. 227.

(36) Lamahât min târîkh al-Intifâdât, pp. 160-162.

Institut kurde de Paris

Conclusion générale



Les trois nations; arabe, parsane et turque, qui entourent la nation kurde, ont pu souvent, au cours de l'histoire, profiter de la religion musulmane pour réaliser des buts non religieux. Par contre, les Kurdes ont pu en profiter que depuis un demi siècle. Et cela semble être trop tard. On peut même dire que l'Islam a été de nombreuses fois utiliser à leur détriment; maints exemples historiques appuyent cette hypothèse ⁽¹⁾. Il ne nous appartient pas d'en chercher les raisons. Mais nous essayerons de trouver, ici, comment les Kurdes ont tenter d'utiliser l'Islam pour atteindre leurs objectifs nationaux. Cela interesse au plus haut point avec la confrérie étudiée dans ce travail, car il se manifestait à travers les confréries religieuses.

C'est plus précisément, comme nous l'avons vu, dans la révolte du shêkh ^cubaydullâh en 1880, que cette réalité s'affirme clairement. La première conclusion à laquelle nous aboutirons en étudiant ce domaine, c'est que les Kurdes ont utiliser l'Islam pour leurs buts à travers les confréries, contrairement aux trois nations voisines qui se servent souvent de l'Islam dans tous ces prolongements ou dans ces dimentionns sectaires: sunnite ou shiite. La question qui se pose est de savoir pourquoi les Kurdes se sont concentrés sur les ordres confrériques? Que leur apportaient-elles? Ou, autrement-dit, que peuvent être les raisons de cette large expansion des confréries parmi ce peuple?

Ce phénomène n'a jamais cessé de frapper les chercheurs. L'auteur de ces pages, avec le peu de connaissance qu'il a, ne

prétend pas pouvoir apporter une réponse satisfaisante à cette interrogation vitale. Mais il se propose d'offrir une contribution modeste, basée sur les recherches des autres et sur sa propre réflexion.

Le peuple kurde, peuple montagnard longtemps demeure au cours des siècles au stade tribal, privé de voies de communications, vivant en autarcie presque complète, habitant des endroits relativement isolés, a gardé à la fois la mentalité tribale, sa structure et ses relations externes ainsi qu'interne. Les pouvoirs centraux: ottoman et perse, ajoutons-y l'autorité des principautés kurdes, avaient commencé depuis le XVIIIe siècle à s'attaquer, d'une manière implicite puis ouverte, à tout ce qui concerne les rapports tribaux. C'est alors que les tribus kurdes avaient besoin de se défendre. La seule force qui ait pu les aider à sauvegarder leur structure et relations tribales était les confréries religieuses, en particulier la Naqshbandiyya. Cela fut également une des causes de cette expansion rapide qu'a connue cette confrérie au début du XIXe siècle, phénomène abordé en détail dans les pages précédentes.

Les Kurdes trouvaient dans les confréries une autre sorte de " structure et relations tribales ". Elles leur donnaient une autre tribu, à la fois plus grande que la tribu originale et en rassemblante un nombre important, au même temps elles ne menaçaient pas leur structure tribale. En plus les confréries s'organisaient d'après la distribution géographique des tribus. La Naqshbandiyya, en particulier, donnait psychologiquement aux Kurdes menacés une tranquillité dont leur réalité dans les derniers

siècles manquait. Politiquement elle se présentait comme l'espoir d'une réunification des Kurdes, au-delà des frontières des principautés. Elle ne pratiquait pas de ségrégation tribale; contrairement à la politique des emirats kurdes qui se basaient sur une ou deux tribus pour dominer les autres et maintenir leur pouvoir.

L'apparition de la Naqshbandiyya a suivie une évolution économique, sociale et politique importante de la principauté de Bâbân. La construction d'une nouvelle capitale, Sulêmânî, en 1784, fut l'expression la plus évidente de cette évolution. La Naqshbandiyya qui est née en 1811 dans cette ville, y a rencontré des adhérents très nombreux appartenant aux couches sociales qui s'opposaient à la fois au pouvoir politique des Bâbâns et au pouvoir socialo-religieux des Qâdiris. Les Bazaris, qui étaient une couche sociale nouvelle dans la principauté, ont entouré la Naqshbandiyya. Leur adhésion a amené, d'une manière évidente la confrérie de la phase soufie à une autre, plutôt politique et sociale. La ville ainsi était divisée en deux fronts: un, comprenait un mouvement sans précédent dans la principauté, les Naqshbandis; l'autre, les Qâdiris, le régime et tous leurs symphatisans. Cette nouvelle confrérie mit l'autorité des Qâdiris en cause. C'est alors que ils entamèrent une lutte constante contre la personne de chef de la Naqshbandiyya en particulier. La Naqshbandiyya mettait également en cause le pouvoir politique de la principauté de Bâbâne. Ce qui poussa ce dernier à intervenir dans la lutte au détriment des Naqshbandis après avoir tenté plusieurs fois de les assimiler à la politique gouvernementale, comme ce fut le cas pour les Qâdiris.

Cette lutte avait pris la dimension de l'antagonisme entre la ville et la campagne. Les propriétaires fonciers qui s'étaient installés à Sulêmanî voulaient y maintenir les mêmes relations économiques que dans les villages. Ce à quoi s'opposa la volonté des bazaris de la ville, qui venaient, pour la première fois, se voir si nombreux dans un endroit. La Naqshbandiyya les rassemblait dans une " organisation " si l'on peut employer ce terme, dans tous ses aspects historiques et non pas dans sa signification moderne.

L'année 1820 marque la fin de la première étape de l'histoire de la Naqshbandiyya au pays des Kurdes, conséquence de la fuite de son chef hors de la ville. La lutte qui a débuté neuf ans auparavant fut terminée à cette date en faveur des Qâdiris. Cette année marque également le début de la division géographique du Kurdistan entre les Qâdiris et les Naqshbandis. Malgré la victoire des premiers à Sulêmanî pour de nombreuses raisons, les seconds ont eu une base territoriale plus grande, et un nombre d'adeptes plus élevé que les premiers. L'histoire nous a démontré plus tard la réalité de cette perspective.

Quelques décennies plus tard au sein même de la Naqshbandiyya il y eut une division entre deux tendances: réformiste (ou intellectuelle comme on l'appelle) et révolutionnaire. Cela a aussi imposé une séparation territoriale: le sud-est pour la première et le nord pour la deuxième. En effet, ces deux tendances existaient déjà au début de la Naqshbandiyya. Son chef Mawlânâ Khâlid représentait le courant réformiste et d'autres khalifas représentaient le courant révolutionnaire.

Un demi siècle plus tard la tendance révolutionnaire s'est affirmée en tant que telle. De 1880 jusqu'à 1975 elle a été toujours à la tête des mouvements nationaux, contre les pouvoirs centraux anti-kurdes. Par contre, l'autre tendance est depuis presque un siècle et demi liée implicitement ou ouvertement aux politiques qui étaient toujours dirigées contre les aspirations nationales du peuple kurde. De nos jours ces deux lignes existent toujours, mais très affaiblies. En effet, la Naqshbandiyya comme la Qâdiriyya, ont commencé à décliner face à la montée des idées nationalistes kurdes, qui gagnent de jour en jour de terrains pas seulement au détriment des confréries mais aussi au détriment de la religion musulmane elle même.

Notes

(1) Prerons-en seulement deux exemples qui sont très connus dans l'histoire du Kurdistan :

1- Vers les années trente du siècle dernier, lorsque Pâshâ Kora, chef de la principauté sorane, était en guerre contre les Ottomans, visant la création du grand Kurdistan, un malâ kurde, malâ Khatê, a déclaré, de l'intérieur de la principauté, que toute guerre contre le sultan ottoman était contre le khalifa de l'Islam. Il était poussé par les Ottomans dans cette voie. Cette déclaration fut le facteur principal ayant découragé les combattants kurdes qui ont abandonné immédiatement les champs de bataille, obligeant leur chef à se rendre aux Ottomans, qui le tuèrent. (cf. " Islâm bo kurd istirâtîdjiyakî tâza niya " (L'Islam n'est pas une nouvelle stratégie pour les Kurdes), dans: Chirîkay Kurdistân, n° 5, 1983, p.64).

2- Durant le génocide arménien de 1915, et même auparavant, les dirigeants ottomans avaient su manipuler les sentiments musulmans d'un certain nombre de Kurdes pour les pousser à commettre des crimes atroces contre le peuple arménien. Dans ces crimes le peuple kurde n'avait aucun intérêt, par contre cette participation aux massacres a eu un impact très négatif pour le peuple kurde devant l'opinion public internationale. (Voir à ce sujet:

Ahmad, Kamâl Mazhar: Kurdistân fî sanawât al-Harb al-^calamiyya al-Ulâ (Le Kurdistan pendant les années de la première Guerre Mondiale), traduit du kurde en arabe par Muhammad Malâ Karîm, Bagdad, 1977).

BIBLIOGRAPHIE

- 1- Sources de cette étude
- 2- Bibliographie de la Naqshbandiyya

Institut kurde de Paris

1- Sources de cette étude

Les pages qui suivent rassemblent les sources non relatives à la Naqshbandiyya que nous avons utilisées directement ou indirectement pour achever ce travail. Nous établirons ensuite la bibliographie générale de tout ce qui a été écrit jusqu'à présent sur cette confrérie.

En français

- Arberry, A. J.: Le soufisme, traduit par Jean Guillard, Paris, Cahiers du sud, 1952.
- Charnay, Jean-Paul: Sociologie religieuse de l'Islam, Paris, Sindbad, 1977.
- " L'Islam contemporain intériorisation ou voie d'action totale? ", dans: Normes et valeurs dans l'Islam Contemporain, ouvrage édité par J. P. Charnay, Paris, Payot, 1966.
- Cheref-owddin: Chèref-Nameh ou fastes de la nation kurde, traduit du persan et commenté par François Bernard Charmoy, 4 volumes, St. Petersburg, 1868-1875.
- Eva de Vitray-Meyerovitch: Rûmî et le soufisme, Paris, Seuil, 1977.
- G. Campanile, O. P.: Histoire du Kurdistan, traduit de l'italien par Thomas Bois, (dactylographie).
- Jaubert, Pierre-Amédée Emilien-Probe: Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805 et 1806, Paris, 1821/1860.

- Lings, Martin: Qu'est-ce que le soufisme? traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier, Paris, Seuil, 1977.
- Minorisky, V. et Thomas Bois: " Kurdes et Kurdistan ", dans l'Encyclopédie de l'Islam, 2e édition.
- Nikitine, Basile: Les Kurdes, Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1956.
- " Quelques observations sur les Kurdes ", dans: Mercure de France ", Paris, Janvier-Fevrier, 1921.
- " La féodalité kurde ", dans: Revue du Monde Musulman, Paris, vol, LX, 1925.
- " Problème kurde ", dans: Politique étrangère, Paris, 1946, n° 3.
- " Les Kurdes racontés par eux-mêmes ", dans: L'Asie française, n° 231, mai, 1925.
- " Les thèmes religieux dans les textes kurdes de la collection de B. Nikitine, ancien consul de Russie à Ourmiah ", dans: Actes de Congrès international de l'Histoire des religions, tenu à Paris en octobre 1925, tome, II.
- " Une apologie kurde du sunnisme ", dans: Rocznik Orjentalistyczny, tome, VIII, 1933.
- Rambout, Lucien: Les kurdes et le Droit, Paris, Les Editions du Chrf, 1947.
- Schuon, Frithjof: Comprendre l'Islam, Paris, Seuil, 1976.
- Touraine, Alain: Pour la Sociologie, Paris, Seuil, 1974.
- Vambéry, Arminius: Voyage d'un faux derviche dans l'Asie centrale, traduit de l'anglais par E. D. Forgues, Paris, 1874.

En anglais

- Alexander (Constance M.): Baghdadin bygone days: from the
journal and correspondence of Claudius Rich, traveller, artiste,
linguist, antiquary and British Resident at Baghdad 1808-1821,
London, Murrays, 1928.
- Edmonds, C. J.: Kurdes, Turks and Arabs, London, 1957.
- Kinnier, J. M.: Journey through Asia Minor, Armenia and
Koordistan, London, John Murray, 1818. Cet ouvrage fut traduit
en français par N. Perrin sous le titre: Voyage dans l'Asie mineure,
l'Arménie et le Kurdistan, 2 volumes, Paris, Librairie de Qide
Fils, 1818.
- Rich, Claudius James: Narrative of a Residence in Koordistan
and on the site of ancient Nineveh, 2 volumes, London, 1836/1972.

En arabe

- Abû Shawqî: Lamahât min târîkh al-Intifâdât wal-Thawrât al-
Kurdiyya, (Aperçus historiques des soulèvements et des révolutions
kurdes), Beyrouth, 1978.
- Ahmad, Kamâl Mazhar: Kurdistân fî sanawât al-Harb al-^Câlamîyya
al-Ulâ (Le Kurdistan pendant les années de la première Guerre
Mondiale), traduit du kurde par Muḥammad Malâ Karîm, Bagdad,
1977.
- Al-Wardî, ^Calî: Lamahât Idjtîmâ^Cîyya min târîkh al-^Cirâq al-
Hadîth (Points de vue sociaux sur l'histoire de l'Irak moderne),
vol., 5, 2e partie, Bagdad, 1978.
- Bâbân, Djamâl: Al-Saymâniyya min nawâhîhâ al-Mukhtalifa (Les

divers aspects de Sulêmanî), dans: Govârî Korî Zânyârî Cîrâq-Dastay Kurd, vol., 8, Bagdad, 1981.

- Hasan, Muhammad Salmân: Al-Tatawur al-Iqtisâdî fî al-Cîrâq (Le développement économique en Irak), Beyrouth, s. d.

- Khâlîfîn, N. A.: Al-Sirâ^C Calâ kurdistân fî al-Qarn al-Tâsi^C C^Cashar (La lutte pour le Kurdistan au XIXe siècle), traduit du russe par Ahmad C^Cuthmân Abû Bakr, Bagdad, 1969.

- Khasbâk, Shâkir: Al-Akrâd: dirâsa djughrâfiyya itnografîyya (Les Kurdes: étude géographique et ethnographique), Bagdad, 1972.

- Longrîk, S. H.: Arba^Cat qurûn min târîkh al-Cîrâq al-Hadîth (Quatre siècles d'histoire moderne d'Irak), traduit de l'anglais par Dja^Cfar Khayyât, Bagdad, 1968.

- Nawras, C^Calî: Al-Cîrâq fî al-Cahd al-C^Cuthmânî (L'Irak à l'époque ottomane), Bagdad, 1979.

- Shâmîlof, A.: Hawla mas'alât al-Iqtâ^C bayn al-Kurd (sur la question féodale chez les Kurdes), traduit du russe par Dr. Kamâl Mazhar Ahmad, Bagdad, 1977.

- Shêrko, Bilich: Al-Qadiyya al-Kurdiyya (La question kurde), le Caire, 1930.

- Zakî, Muhammad Amîn: Târîkhal-Sulaymâniyya wa anhâ'ihâ (L'histoire de Sulêmanî et ses environs), traduit du kurde par Malâ Djamîl Rojbayânî, Bagdad, 1951.

- Khulâsat ta'rîkh al-Kurd wa kurdistan (Résumé de l'histoire des Kurdes et du Kurdistan), traduit du kurde par Muhammad C^Calî C^Cawnî, Bagdad, 1936.

- Al-C^Cashâ'ir al-Kurdiyya (Les tribus kurdes), rapport du service secret anglais en Irak, 1919, traduit par Fu'âd Hama Khurshîd, Bagdad, 1979.

En kurde

- Malâ-Kqrîm, Muhammad: Nâlî la kilâwrojney shî^crakâniyawa
(Nâlî travers ses poèmes), Bagdad, 1979.
- Qâsimlû, ^cabd al-Rahmân: Kurdistân u kurd (Le Kurdistan et
les Kurdes), traduit par ^cabd Allâh Hasan-Zâda, s.l., 1973.
- Rasû, Ismâ^cîl: " Gashakirdinî âbûrî la kurdistânî ^cêrâq "
(Le développement économique au Kurdistan irakien), dans:
Roshinbîrî Nö, n° 82, Bagdad, 1980.
- Sadjdjâdî, ^calâ' al-Dîn: Daqakânî adabî kurdi (Textes de la
littérature kurde), Bagdad, 1979.
- Sorishakânî kurd (Les révoltes kurdes), Bagdad, 1959.

Institut kurde de Paris

2- Bibliographie de la Naqshbandiyya

Il n'existait jusqu'à présent qu'une seule bibliographie consacrée à cet ordre, celle de H. Algar (Cf. B. 7. 3), qui présente 62 ouvrages publiés et inédits - nous les avons enregistrés dans notre liste. Cette bibliographie est donc une base essentielle pour la nôtre.

Les manuscrits enregistrés chez H. Algar sont pour la plupart en persan et en turc. Les manuscrits, rédigés en arabe en sont ainsi exclus. Nous avons cherché à combler ce vide.

Notre classification regroupe les sources par langue (neuf subdivisions). Il eut été souhaitable d'opérer un regroupement thématique, mais cela n'était pas réalisable, car un nombre considérable de manuscrits se trouvent dans divers pays, notamment en Irak, en Iran et en Turquie; cette dispersion et les conditions politiques actuelles de chacun de ces pays, rendent impossible, surtout pour nous, l'accès à ces documents. De plus les catalogues, mis à part certains d'entre eux, n'abordent que les sujets évoqués dans les manuscrits.

Nous avons essayé de donner tous les renseignements possibles concernant nos sources, publiées et inédites, en vue de faciliter leur recherche. Nous n'avons pas oublié, selon les possibilités, les traductions faites de certains ouvrages.

En ce qui concerne les manuscrits, les dates, se trouvant à la fin de chacun, entre deux parenthèses, indiquent l'année de leur rédaction. Bien évidemment, pour beaucoup d'entre eux, nous

n'avons pas pu déterminer l'année exacte, alors nous avons indiqué, en nous appuyant sur diverses sources, le siècle au cours duquel le manuscrit fut écrit. Pourtant dans cette recherche des dates n'ont pas été établies. Et les points d'interrogation signalent que nous n'avons trouvé ni l'année ni le siècle de la rédaction du manuscrit.

Institut kurde de Paris

T A B L E

A- LES MANUSCRITS

- 1- En arabe
- 2- En persan
- 3- En turc

B- LES OEUVRES PUBLIEES

- 1- En arabe
- 2- En persan
- 3- En turc
- 4- En kurde
- 5- En ourdou
- 6- En français
- 7- En anglais
- 8- En allemand
- 9- En russe

A- LES MANUSCRITS
XXXXXXXXXXXXXXXXXX

1- En arabe

- 1- Al-Ayyûbî, ^cAbd al-Razzâq: هدية الاصحاب - Hadiyyat al-Asdiqâ' (Le cadeau pour les amis), Istanbul, Esad Efande, n° 3622, (XIXe siècle).
- 2- Al-Baghdâdî, Ibrâhîm Fasîh: احسن المقال في شرح رسالة خير الاعمال Ahsan al-Maqâl fî sharh risâlat khayr al-A^cmâl (La meilleure explication du discours sur le Bien), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 13766, (1895).
- 3- Al-Basrî, Husayn ibn Ahmad: الاساور العجدية في المآثر الخالدية Al-Asâwur al-^cAsjadiyya fî al-Ma'âthir al-Khâliidiyya (Les meilleures qualités de Khâlid), Mousul, Maktabat al-Awqâf, (1962).
- 4- Al-Bukhârî, Muhammad ibn Murâd: رسالة في الطريقة النفتندية Risâla fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Récit sur la confrérie de Naqshbandiyya), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 13723, (1881).
- 5- Al-^cÂmirî, Ismâ^cîl al-^cIzzî: حصول الانس في انتقال حضرت مولانا خالد: Husûl al-'Uns fî Intiqâl hadrat Mawlânâ Khâlid ilâ hadîrat al-Quds (La sanctification de son excellence Mawlânâ Khâlid), Bagdad, ^cAbbâs al-^cAzzâwî, (1875).
- 6- Al-Djalîlî, Muhammad ibn al-Shaykh ^cAbd al-Djalîl: البدور - Al-Budûr al-Djaliyya fî al-Rad ^calâ al-Naqshbandiyya (La pleine lumière sur la réfutation de Naqshbandiyya), Irak, Sulaymaniyya, Shaykh Muhammadî Khâl. (XIXe siècle).

- 7- Al-Dūsarî, Husayn ibn Ahmad: الرحمة الهابطة في ذكر اسم الذات والرابطة
Al-Rahmat al-Hâbita fî dhikr ism al-Dhât wal-Râbita (Le
don divin dans le dhikr et la râbita), Bagdad, Maktabat
al-Mathaf al-^cIrâqî, (XIXe s.).
- 8- Al-Hanafî, Abû Bakr ibn Muḥammad: النضر الوردى باخبار مولانا خالد
التنسيدي الكري - Al-Nashr al-Wardî bi'khabâr Mawlânâ Khâlid
al-Naqshbandî al-Kurdî (La meilleure explication des nouve-
lles de Mawlânâ Khâlid naqshbandi le Kurde),
Irak, Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 4826, (XIXe s.).
- 9- Al-Hanafî, Tâdj al-Dîn: التاجية في الطريقة التنسيديّة - Al-Tâdjiyya
fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (La merveille dans la
confrérie Naqshbandiyya), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n°
4743, (1913).
- 10- Al-Haydarî, Ibrahîm Fasîh: عنوان المجد - inwân al-Madjd
(Le titre de la gloire), Bagdad, Maktabat al-Awqâf.
Le numéro de ce manuscrit ne nous est pas connu, (XIXe s.).
- 11- Al-Hayyâ'î, Abû Sa^cîd ^cUthmân: دين الله الغالب على كل
منكر مبتدع كاذب - Dîn Allâh al-Shâlib ^calâ kullî munkirin
mubtadi^cin kâdhib (La religion victorieuse de Dieu
contre tout opposant inventeur et menteur), Irak,
Maktabat al-Mathaf al-^cIrâqî, (1815).
- 12- Al-Nâbulî, ^cAbd al-Ghanî Ismâ^cîl: شرح المفتاح " المعية "
- Sharḥ al-Miftâḥ al-Ma^ciyya fî al-Tarîqa
al-Naqshbandiyya (La clé d'al-Ma^ciyya de la confrérie
Naqshbandiyye), Irak, Maktabat al-Awqâf, n° 12197, (1708).

- 13- Al-Nâbulsi, ^cAbd al-Chanî Ismâ^cîl: مفتاح المعية في الطريقة النفتندية - Miftâh al-Ma^ciyya fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (La clé des sens de la confrérie de Naqshbandiyya), Istanbul, Fatih, n° 2857, (1730).
- 14- Al-Naqshbandî, Ahmad ibn Sulayman: كفاية المرید في ادب - Kifayat al-Murîd fî adab al-Muwaffaq al-Sa^cid - الموفق السعيد (La satisfaction du disciple dans la littérature du victorieux), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 4741, (1886)..
- 15- Al-Naqshbandî, Muhammad Murâd: تلقين الذكر على الطريقة النفتندية - Talqîn al-Dhikr ^calâ al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (L'apprentissage du dhikr selon la confrérie Naqshbandiyya), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 7072, (XIXe s.).
- 16- Al-Naqshbandî, Yûnis: تعريب المكوسات الصوفية لاحمد النفتندي الفاروقي - Ta^crib al-Maktûbât al-Sufiyya li Ahmad al-Naqshbandî al-Fârûqî (La traduction arabe des récits soufis de A. N. F.), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 9772, (XIXe s.).
- 17- Al-Nawawî, Yahya ibn Sharaf: شرح رسالة اصول النفتندية لاحمد المفتي الخارمي - Sharh risâlat isûl al-Naqshbandiyya li Muhammad al-Muftî al-Khâdimî (Interprétation du récit des " Règles de la Naqshbandiyya de M. M. Kh.), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 9773, (XIXe s.).
- 18- Al-Qaradâghî, ^cabd al-Rahmân: الرابطة النفتندية - Al-Râbita al-Naqshbandiyya (La Râbita de la Naqshbandiyya), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 4741, (XIXe s.).
- 19- Al-Sammâsî, Muhammad al-Bâbâ: رسالة النفتندية - Risalat al-Naqshbandiyya (Le récit de la Naqshbandiyya), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 4766, (?).

- 20- Al-Shahrazûrî, al-Mulâ Hamîd al-Biyârî: رياض المتفانين
 Riyad al-Mushtâqîn fî - في مناقب مولانا خالد ضياء الدين
manâqib Mawlânâ Khâlid Diyâ' al-Dîn (La source pour
 ceux qui veulent connaitre les qualités de Mawlânâ
 Khâlid Diyâ' al-Dîn), Irak, Sulaymaniyya, la mosquée
 de Biyâra, (1869).
- 21- Al-Suwîdî, Muhammad Amîn: السهم المائب في الرد علي من
 السعي الصالح بالمبتدع الكاذب - al-Sahm al-Sâ'ib fî man sammâ al-
Sâlih bil-Mubtadi^c al-Kâdhib (Un tir ajusté contre ceux
 qui nomment l'Homme de Bien " faux novateur "), Bagdad,
 Maktabat al-Awqâf, n° 6827, (1821).
- 22- Al-Suwîdî, Muhammad Amîn: رفع الظلم عن الوفوع في عرض
 هذا المظلوم - Daf^c al-Zalûm^c an al-Wuqu^c fî^c ard hadhâ
al-Mazlûm (Empêcher l'oppression de l'opprimé), Bagdad,
 Maktabat al-Awqâf, n° 13843 , (1821).
- 23- Al-Tarbûzî, Ahmad: تحفة الاحباب في السلوك الى طريق الاصحاب
Tuhfat al-Ahbâb fî al-Sulâk ilâ tarîq al-Ashâb (Le
 merveilleux chemin pour suivre les Compagnons), Bagdad,
 Maktabat al-Awqâf, n° 13834, (1855).
- 24- Bâ^cabbûd, Dja^cfar: النفحة المحمدية في الطريقة النقيندية
Al-Nafha al-Muhammadiyya fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya
 (L'âme mahométane dans l'ordre Naqshbandiyya), Mosul,
 Maktabat al-Awqâf, (1889).
- 25- Djardjis, Dâwûd ibn Sulaymân: مسلي الواجد ومثير النواجذ في
 - Muslî al-Wâdjid wa muthîr al-Nawâdjid
fî tashtîr marthiyyat Mawlânâ Khâlid (L'aide à l'enquête
 sur l'Elégie de M. Kh.), Irak, Sulaymaniyya, Shaykh
Muhammadi Khâl; Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 5765, (1835).

- 26- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: رسائل مولانا خالد - Rasâ'il Mawlânâ Khâlid (Les lettres de M. KH.), Université d'Istanbul, arapça yazmalalî, n° 728, (XIXe s.).
- 27- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: مختصر في الطريقة النقيديّة Mukhtasar fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Résumé sur la confrérie Naqshbandiyya), Irak, Sulaymâniyya; bibliothèque centrale de l'Université de Sulaymâniyya, n° 307/5, (1892).
- 28- Auteur inconnu: رسالة في حلق الذكر - Risâla fî halaq al-Dhikr (Discours sur les cercles de dhikr), Bagdad, Maktabat al-Awqâf, n° 13837, (XIXe s.).
- 29- Auteur inconnu: سلسلة الذهب - Silsilat al-Dhahab (La chaîne d'or), Istanbul, Vellyüddin Efandi, n° 1807. Un exemplaire de ce manuscrit se trouve chez M. Cyrille CHOMKIEWIEZ à Paris, (?).

2- En persan

- 1- Ahrâr, ^cUbayd Allâh: فقرات - Faqarât (Paregraphes),
India Office, Ethé 1929, (1812).
- 2- Al-Qizwîni, Nûr al-Dîn Muhammad ibn Husayn: سلسله نامہ - Silsila nâmay-e khâdjagân-e naqshband
(La chaîne des maîtres naqshbandis), Bibliothèque Nat-
ionale de Paris, Schefer, p. 110, (XVIIe s.).
- 3- Bukhârî, Sâlih al-Dîn: قامات خواجه بہاء الدین - Maqâmât-e
Khâdja Bahâ' al-Dîn (Les maqâmât du maître B. A.),
Bodleian Library, Pers. e. 37, (XVIIe s.).
- 4- ^cAdb Al-Avvâl, Mir: مجالس احرار - Madjâlis-e Ahrâr (Les
réunions d'Ahrâr), India Office, D. P. 890, (XVIIe s.).
- 5- ^cAttâr, Hasan: رسالہ در تربیت نقشبندیہ - Risâlay-e dar
tarîqay-e naqshbandi (Discours sur la confrérie Naqshban-
diyya), Téhéran, Muhammad Tâhiri ^cirâqi, (XVIIe s.).
- 6- Charkhî, Mawlânâ Ya^cqûb: رسالہ انبیا - Risâlay-e 'Unsiyya
(Discours sur l'amitié), Madîna, ^cÂrif Hikmat, tasawwuf,
n° 3/1, (?).
- 7- Djâmi, Mawlânâ ^cAbd al-Rahmân: سخن خواجه پارسا - Sukha-
nân-' Khâdja Pârisâ (Les paroles du maître Pârisâ),
Bibliothèque Nationale de Paris, Suppl. Pers. 822, (1790).
- 8- Ghudjduwânî, ^cAbd al-Khâliq: وصایا و نصائح - Waşâyâ wa na-
sâyiḥ (Testaments et conseils), Téhéran, bibliothèque de
Malak, n° 11/4185; Egypte, Dâr al-Kutub al-Misriyya,
soufisme persan, n° 20; Moscou, bibliothèque de l'institut
des peuples du moyen orient, n° 11/4185, (?).



- 9- Ghulâm-^cAlî, Shâh ^cAbd Allâh: رسالہ فی الطریقہ النقبندیہ - Risâla fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Discours sur la confrérie Naqshbandiyya), Irak, Sulaymaniyya, bibliothèque centrale de l'Université de Sulaymaniyya, n° 286/2, (?).
- 10- Ghulâm-^cAlî, Shâh ^cAbd Allâh: ایضاح الطریقہ - !Îdâh al-Tarîqa (Eclaircissement de la tarîqa), Irak, Sulaymaniyya, bibliothèque centrale de l'Université de Sulaymaniyya, n° 30773 , (?).
- 11- Kîshî, Dost Muhammad ibn Nawzoz: سلسلة الصادقین وانیس العاشقین - Silsilat al-Sâdiqîn wa Anîs al-^cÂshiqîn (La chaîne des sincères " soufis " et le compagnon des amoureux " soufis "), bibliothèque de l'Université d'Istanbul, n° F. 691, (?).
- 12- Fâshifî, ^cAlî ibn Husayn: اصول نقبندیہ - 'Usûl-e Naqshbandiyya (Les règles de Naqshbandiyya), Bibliothèque Nationale de Paris, Suppl. Pers. 968 , (XVIIIe s.).
- 13- Ma^csûmî, Ahmad: بیان طریقی نقبندیہ - Bayân-e tarîqay-e Naqshbandiyya (Explication sur la confrérie Naqshbandiyya), Cambridge University, D. 18. (19), (1835).
- 14- Ma^csûm, Khâdja Muhammad: مکتوبات - Maktûbât (Ecrits), Istanbul, Esad Efande, n° 1419, (XVIIe s.).
- 15- Naqshband, Bahâ' al-Dîn: رسالہ وارادات - Risâlay-e wâridât (Discours sur les bienfaits " du soufisme "), Istanbul, Bibliothèque de Ayâsûfiyya, n° 128 , (XIXe s.).
- 16- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: رسالہ فی الطریقہ النقبندیہ - Risâla fî al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Discours sur la confrérie Naqshbandiyya), Irak, Sulaymaniyya, bibliothèque centrale de l'Université de Sulaymaniyya, n° 257, (XIXe s.).
- 17- Naqshbandî, Muzhir: تصوف در اسلام با شرح حال حضرت مولانا خالد نقبندی قدس -

- Tasawwuf dar Islâm bâ sharh-e hâl-e
hadrat-e Mawlânâ Khâlid-e Naqshbandî qaddasa Allâh sirrahu
va tashîh-e divân-e ân hâdrat (Le soufisme dans l'Islam
 et la biographie de son excellence M. K. N. et le rétabli-
 ssement de son divân), thèse de doctorat présentée à
 l'Université de Téhéran, 1974.
- 18- Naqshbandî, Muhammad Na^cim Allâh: بشارات مظهریه در فضائل حضرات
Bashârât-e mazhariyya dar fadâ'il hadarât-e
tarîqay-e mudjaddidiyya (Les bonnes paroles de Mazhar sur
 les qualités des maîtres de la confrérie Mudjaddidiyya
 " Naqshbandiyya "), British Museum, A. D. 1792, (XIXe s.).
- 19- Naqshbandî, Yâsavî Khâzinî: حجة الاحرار - Hudjdjat al-Abrâr
 (L'argument des croyants), Bibliothèque Nationale de
 Paris, Suppl. Pers. 263.
- 20- Pârisâ, Muhammad: انيس الطالبين وعدة السالكين - Anis al-Tâlibîn va
ʿudat al-Sâlikîn (Le bonheur des élèves et l'aide aux
 disciples), Téhéran, bibliothèque de Malak, n° 4252,
 bibliothèque de Sirvânî, n° 2/203; Archives nationales de
 l'Inde, n° B. 13. A. 34291; India Office, n° 1851;
 bibliothèque de Boudliyan, n° 2867, (XIXe s.).
- 21- Qazvîni, Muhammad ibn Husayn: سلسله خواجگان نقشبند
Silsilay-e khâdjagân-e Naqshband (La chaîne des maîtres
 Naqshbandis), Istanbul, bibliothèque de Lâleli, n° f. 20,
 (?).
- 22- Shîrânî, Mahmûd: رساله در ذکر - Risâla-ye dar dhikr (Discours
 sur le dhikr), manuscrit, Téhéran, bibliotèque de Mahmûd
 Shîrwânî, n° 1157/4209, (?).

- 23- A auteur inconnu: در بیان مقامات و احوال و طبقات خواجگان
Dar bayân-e maqâmât va ahvâl-e va tabaqât-e khâdjagân
 (Les maqâmât et niveaux spirituels des maîtres),
 India Office, Ethé 636, (XIXe s.).
- 24- A auteur inconnu: مقامات عبد الله احرار - Maqâmât-e 'Ubayd Allâh-e
Ahrâr (Les maqâmât de C. A. A.), Téhéran, bibliothèque
 de Madjlis, n° 1112, (1853).

3- En turc

- 1- Al-Hamîdî, 'Umar ibn al-Shaykh 'Alî: ترجمان رساله • نقشبندیہ
Tadjumay-e risâlay-e Naqshbandiyya (Traduction du discours
 sur la Naqshbandiyya), Istanbul, bibliothèque de Walî
 al-Dîn, n° 1647, (?).
- 2- Al-Khâlidî, Ahmad ibn Sulaymân: Risalci sülûk ve semaili
naqshbendiya (Discours sur les comportements et les
 qualités des Naqshbandis), Université d'Istanbul, T. S.
 85004, (XIXe s.).
- 3- Al-Sirhinî, Badr al-Dîn: مقامات في الطريقة النقشبندية - Maqâmât
fi al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Maqâmât de la confrérie
 Naqshbandiyya), Istanbul, bibliothèque de Valî al-Dîn,
 n° 1788, (XVIIIe s.).
- 4- Bukhârî, Muhammad Murîd: رساله في الطريقة النقشبندية - Risâla fi
al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Discours sur la confrérie
 Naqshbandiyya), Istanbul, Murat Buhari, n° 206, f. 26, (?).
- 5- 'Ismat, Muhammad ibn: سموات من حضرة الشيخ مراد النقشبندی و مکتوباته
Masmû'ât min haḍrat al-Shaykh Murâd al-Naqshbandî wa
maktûbâtihî (Paroles de son excellencé le shaykh M. N.
 et ses écrits), Istanbul, Malî al-Dîn, n° 1780, (XIXe s.).
- 6- Emin, Mehmed: Zübdet el-Uṣûl (Le résumé des règles),

B- LES OEUVRES PUBLIEES
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

1- En arabe

- 1- Al-Âlûsî, Abû al-Thanâ' Mahmûd: الفخر الوارد علي روضة مرثية
مولانا خالد - Al-Fayd al-Wârid 'alâ rawdat marthiyyat
Mawlânâ Khâlid (L'oraison funébre de M. K.), la Caire,
1861.
- 2- Al-Baghdâdî, Muhammad ibn Sulymaân: الحديقة الندية في آداب الطريفة
التفندي - Al-Hadîqa al-Nadiyya fî âdâb al-Tarîqa al-
Naqshbandiyya (La merveilleuse éducation de la confrérie
Naqshbandiyya), Egypte, 1895. Cet ouvrage a été imprimé
avec Asfâ al-Mawârid, v. B. 1. 17.
- 3- Al-Bîtar, 'Abd al-Razzâq: حلية البشر في تاريخ علماء القرن التاسع عشر
Hulÿat al-Bashar fî 'ulamâ' al-Qarn al-Tâsi' 'ashar (La
vie des savants du XIIIe siècle de l'hégire), Damas,
2e éd., 1961.
- 4- Al-'Ayntâbî, Muhammad Amîn ibn Muhammad: ازواق الخالدي
واطوار التفندي - Adhwâq al-Khâlidî wa atwâr al-Naqshbandî
(Les tendances de Khâlid et les niveaux naqshbandi),
Istanbul, Hacı Hüsnu Pasha, n° 778.
- 5- Al-'Azzâwî, 'Abbâs: "Mawlânâ Khâlid
al-Naqshbandî", Govârî Korî Zânyârî Kurde, Bagdad, vol.,
1, 1973, pp. 696-729.

- Istanbul, Hacı Mahmud, n° 3202, (XIXe s.).
- 7- Ibn Husayn, Muhammad: Qazvîni silsilanâma-yi khuwâdjagân-i Naqshband (Discours sur la chaîne des maîtres naqshbandis), Istanbul, bibliothèque de Lâleli, n° 1381, (?).
- 8- İlâhî, Mollâ ^c Abd Allâh: اسرارنامہ - Asrâr-nâma (La lettre de secrets), Istanbul, Hacı Mahmud, n° 2740, (XIXe s.).
- 9- İlâhî, Mollâ ^c Abd Allâh: مسلك الطالبين - Maslak al-Tâlibîn (Le comportement des disciples), Istanbul, Topkapı Saryî Hazine, n° 305., (XIXe s.).
- 10- İlâhî, Mollâ ^c Abd Allâh: زاد المتقين - Zâd al-Mushtâqîn. (La quête des Désireux " soufis "), Istanbul, Ibrahim Efande, n° 420, (XIXe s.).
- 11- Mekki, Muhammed: Hazret-i Şeyh Muhammed Murad (Son Excellence le shaykh M. M.), Istanbul, Seyh Murad Buhari, n° 256, (1892).
- 12- Naqshbandî, Diyâ' al-Dîn Khâlid: فوائد الفوائد - Farâ'id al-Fawâ'id (Les meilleures utilités), traduit de l'arabe par Kemahl Feyzullah, Université d'Istanbul, n° 29703, (1884).
- 13- Samarqand ^c Abd Allâh: مختصر الولاية - Mukhtasar al-Wulâya (Le résumé de la " nomination "), Istanbul, Esad Efande, n° 1702, (?).
- 14- A auteur inconnu: دعای ختم خواجگان نغیندیسه - Du^cây-e Khatm-e Khâdjagân-e Naqshbandiyya (La vocation finale des maîtres naqshbandis), Université d'Istanbul, n° 88387, (XVIIIe s.).
- 15- A auteur inconnu: سلسله خواجگان کتاب شریف - Silsilay-e Khâdjagan-e kitâd-e sharîf (La chaîne des maîtres du livre sacré) Bibliothèque Nationale de Paris, Schefer, P. 207, (?).

- 6- Al-^cAzzâwî, ^cAbbâs: خلفاء مولانا خالد - "Khulafâ' Mawlânâ Khâlid" (Les successeurs de M. K.), Govâri Kori Zânyâri Kurd, Bagdad, vol., 2, 1974, pp. 182-222.
- 7- Al-Haydarî, Ibrâhîm Fasî: المجد التالذ في مناقب مولانا خالد
Al-Madjd al-Tâlid fî manâqib Mawlânâ Kâlid (La gloire éternelle des comportements de Mawlânâ Khâlid), Istanbul, 1875. Ce livre a été traduit en turc sous le même titre arabe par Muhammad Hamdî Kanîshahrî, Bursa, 1889.
- 8- Al-Haydarî, Ibrâhîm Fasîh: تحفة العناق في اثبات الرابطة
Tuhfat al-^cUshâq fî ithbât al-Râbita (La merveille pour prouver la râbita), Istanbul, 1876.
- 9- Al-Kayyâlî, ^cAbd al-Qâdir: الفيضات الاحسانية في شرح الورد البهائية
Al-Fuyâdât al-'Ihsâ'iyya fî sharh al-Awrâd al-Bahâ'iyya
(La meilleure explication des prières de Bahâ' par al-'Ihsâ'i), Alexandrie, 1872.
- 10- Al-Khânî, ^cAbd al-Madjîd ibn Muhammad: المعارة الابدية فيما جاء
Al-Sa^câda al-Abadiyya fî mâ djâ' bihi al-Naqshbandiyya (Le bonheur éternel dans ce que la Naqshbandiyya a apporté), Damas, 1891.
- 11- Al-Khânî, ^cAbd al-Madjîd ibn Muhammad: الحدائق الوردية في حقائق
Al-Hdâ'iq al-Wardiyya fî haqâ'iq adjillâ' al-Naqshbandiyya (Les jardins fleuris de la vérité des notables naqshbandis), le Caire, 1889.
- 12- Al-Khânî, Muhammad ibn ^cAbd Allâh: البهجة السنية في آداب الطريقة
Al-Bahdja al-Saniyya fî âdâb al-Tariqa al-^caliyya al-Khâliidiyya (La joie éclatante dans la règle de la grande confrérie khâliidi " naqshbandi "),

le Caire, 1882.

- 13- Al-Khâl, Muhammad: مولانا خالد النفندي - "Mawlânâ Khâlid al-Naqshbandî", dans: al-Shaykh Ma^crûf al-Nodahî, al-Barsidjî Bagdad, 1964, pp. 33-53.
- 14- Al-Kurdî, Muhammad Amin: خلاصة كتاب المواهب السمرديّة - Khulâsat kitâb al-Mawâhib al-Sarmadiyya (Resumé du livre " Les dons éternels "), Egypte, 1958.
- 15- Al-Kurdî, Muhammad Amin: المواهب السمرديّة في مناقب النفنديّة - Al-Mawâhib al-Sarmadiyya fî manâqib al-Naqshbandiyya (Les dons éternels de Naqshbandiyya), Egypte, 1946.
- 16- Al-Kurdî, Muhammad Amin: تنوير القلوب في معاملة علام النبوة - Tanîr al-Qulâb fî mu^câmalt ^cAllâm al-Ghuyâb (Illumination des coeurs pour qu'ils dialoguent avec Dieu), le Caire, 1948.
- 17- Al-Nadjdî, ^cUthmân ibn Sanad al-Wâ'ilî: اصفى الموارد في احوال الامام خالد - Asfâ al-Mawârid fî ahwâl al-'Imâm Khâlid (La meilleure source sur la vie de l'Imâm Khâlid), Egypte, 1895.
- 18- Al-Qizldjî, Muhammad: مولانا خالد - "Mawlânâ Khâlid", dans al-Ta^crîf bimasâdjîd al-Sulaymâniyya, Bagdad, 1938, pp. 47-50.
- 19- Al-Rifâwî, Muhammad ibn Muhammad: الانوار القدسيّة في مناقب السادة النفنديّة - Al-Anwâr al-Qudsiyya fî manâqib al-Sâda al-Naqshbandiyya (Les lumières sacrées sur les qualités des maîtres naqshbandis), Egypte, 1925.
- 20- Al-'Usbaki, Muhammad Bak: غيبة الوهاب . الفاطنة بين الخطأ والصواب - ^catîyyat al-Wahhâb: al-Fâsila bayn al-Khata' wal-Sawâb (Le don du Donneur: la distinction entre le tort et la raison), Beyrouth, Cette oeuvre a été publiée avec les Maktûbât, vol., 3, pp. 2-192. V. n° B. 1. 38.

- 21- Amīn, Muhammad ibn ʿAbdullāh: الأثار الجديدة في مناقب الخالدية
Al-Āthār al-Madjīdiyya fī al-Manāqib al-Khâlidiyya (Les
 oeuvres de Madjīd sur les qualités de Khâlid), Istanbul,
 1896.
- 22- Haydarzâda, Ibrâhîm Fasîh Afandî, المجد الثالث في مناقب مولانا خالد
Al-Madj al-Tâlid fī manâqib Mawlânâ Khâlid (La gloire éternelle
 des qualités de Mawlânâ Khâlid), Istanbul, 1898.
- 23- Ibn-ʿĀbidîn, al-Shâykh Muhammad Amīn: سل الحسام الهندي لنصرة
 مولانا خالد النغشبندي - Sal al-Husâm al-Hidî linusrat Maw-
lânâ Khâlid al-Naqshbandî (Tirer le sabre pour aider
 M. K. N.), Damas, 1892.
- 24- Ismet, Mustafâ Yanyali: الرسالة القدسية في الطريقة العلمية النغشبنديية
 الخالدية الجردية - Al-Risâla al-Qudsiyya fī al-Tarîqa al-
ʿaliyya al-Naqshbandiyya al-Khâlidiyya al-Mudjadidiyya
 (Le discours sacré de l'ordre ʿ. N. K. M.), Istanbul, s. d.
- 25- Kamshakhânawî, Ahmad: جامع الأصول - Djâmiʿ al-'Usûl (Ensemble
 des doctrines), le Caire, 1912.
- 26- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: ديوان مولانا خالد - Diwân Maw-
lânâ Khâlid (Le divan de M. K.), 1e éd., Istanbul, 1844;
 2e éd., Sanandadj, 1965; 3e éd., Istanbul, 1977.
- 27- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: رسالة في الطريقة - Risâla fī al-
Tarîqa (Discours sur la Confrérie), Egypte, 1845.
 Cet ouvrage a été traduit en turc par Sharîf Ahmad ibn
 ʿAlî, Istanbul, 1850.
- 28- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: من كتوبات مولانا الشيخ خالد
Min maktûbât Mawlânâ al-Shaykh Khâlid (Récits de M. K.),
 Damas, 1872.
- 29- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: الرسالة الخالدية في اداب الطريقة النغشبنديية

Al-Risâla al-Khâliidiyya fî âdâb al-Tarîqa al-Naqshbandiyya

(Le discours de Khâlid sur la confrérie Naqshbandiyya),

Casan, 1e éd., 1890, 2e éd., 1892.

- 30- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: رسالة في اثبات الرابطة - Risâla fî Ithbât al-Râbita (Discours pour prouver la râbita), Casan, 1e éd., 1890, 2e éd., 1892. Cet ouvrage a été traduit en turc par Fehmi Edhem Karatay, Istanbul, 1956.
- 31- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: ارغام المرید - Irghâm al-Murîd (Contraindre le disciple), Casan, 1960.
- 32- Nabulsi, ^cAbd al-Ghanî: اداب الطريقة النقسندية - Âdâb al-Tarîqa al-Naqshbandiyya (Les règles de la confrérie Naqshbandiyya), Damas, 1860. Il était traduit en turc par Osman Bahri ibn Muhammad Amin, Istanbul, 1872.
- 33- Sâhib-Zâda, Muhammad As^cad: بغية الواجد في مكوبات حضرة مولانا خالد - Bughyat al-Wâdjid fî Maktûbât hadrat Mawlânâ Khâlid (Le but de celui qui cherche les écrits de M. K.), Damas, 1915.
- 34- Sâhib-Zâda, Muhammad As^cad: روح الهداية والعرفان في سر الرابطة والتوجه - Rûh al-Hidâyat wal-^cirfân fî sirr al-Râbita wal-Tawadjuduh wa khatm al-Khawâdjagân (L'esprit du conseil et de la connaissance dans le secret de râbita, tawadjuh et le khatm des maitres), Egypte, 1893.
- 35- Sâhib-Zâda, Muhammad As^cad: الفيوضات الخالدية والمناقب الساحبية - Al-Fuyûdât al-Khâliidiyya wal-Manâqib al-Sâhibiyya (Les oeuvres de Khâlid et les qualités de Sâhib), Egypte, 1894.
- 36- Sâhib-Zâda, Muhammad As^cad: جمع القلائد وجمع الشوارد في فرائد حضرة مولانا خالد - Djam^c al-Qalâ'id wa madjma^c la-Shawârid fî farâ'id hadrat M. K. (Morceaux choisis de son excellence M. K.), Damas, date inconnue.

- 37- Sirhindî, Ahmad: مكتوبات الامام الرباني - Maktûbât al-îmâm al-Rabbânî (Ecrits de l'Imâm al-Rabbânî), traduit du persan par Muhammad Murâd al-Munzâwî, Beyrouth, 3 volumes, date inconnue.
- 38- Sirhindî, Ahmad: رسالة المبدأ والمعاد - Risâlat al-Mabda' wal-Mu-
câd (Discours de l'initial et du final), publié avec le livre précédant, vol., 2, pp. 2-262.
- 39- Zakî, Muhammad Amîn: مولانا خالد - "Mawlânâ Khâlid", dans: Ta'rikh al-Sulaymaniyya wa anhâ'ihâ, (Histoire de Sulaymaniyya et ses environs), traduit du Kurde par Mulâ^Djamîl al-Rojbayânî, Bagdad, 1951, pp. 225-229.
- 40- Abd Allâh, Muhammad Khâlid Muhammad: مولانا خالد النغميني - عرض تفصيلي لحياته والرحلات التي اجتازها مع دراسة شاملة لأدبه
Khâlid al-Naqshbandî: Card tafsîlî lihayâtihi wal-Rahâlât al-Latî idjtâzahâ ma'a dirâsa shâmila li'adabihi
(M. Kh. N. : Exposé en détail de sa vie et de ses voyages avec une étude globale de sa poésie), étude présentée pour le " Master " à l'Université d'al-Azhar, 1980, ((dactylographie)).

2- En persan

- 1- Ahmad, Shâh Ra'ûf: در المعارف - Durr al-Ma^cârif (Les connaissances essentielles), Dekkî, date inconnue.
- 2- Al-Husâmi, ^cAlî: سراج الطالبين - Sirâdj al-Tâlibîn (La lumière pour ceux qui cherchent la vérité), Irak, 1912.
- 3- Al-Kâshifî, Fakhr al-Dîn: رئحات عين الحيات - Rashahât ^cayn al-Hayât (Les sources de la vie), Tachkent, 1911.
- La traduction turque faite par Mehemed Ma^cruf se trouve en manuscrit, AH 1191, British Museum, B. M. Or. 4111.
- 4- Badakhshânî, Muhammad Hâshimî زبدت الغمامات - Zubdat al-

- Maqâmât (Résumé des maqâmât), Cawnpore, 1890.
- 5- Bahrâ'ichî, Na^cimullâh: معلومات مظهرية - Ma^clûmât-e Mazhar-riyya (Les renseignements de Mazhar), Cawnpore, 1858.
- 6- Bahcet, Alî: رساله عبيد نقشبندية - Risala-ye ^cUbaydiyya-e Naqshbandiyya (Discours de ^cUbayd sur la Naqshbandiyya), Istanbul, 1844.
- 7- Bukhârî, Khâdja Muhammad ^cAwwâz: ترجمان طالبين و ايضاح سالكين "Tardjuma-ye tâlibîn wa 'idâh-e sâlikîn" (Explications et détails à l'usage de ceux qui cherchent et ceux qui appliquent " la confrérie "), dans: Farhang-e Irân Zamin, Téhéran, 1960, Fas, 1 et 2, vol., VIII, pp. 72-132.
- 8- ^cAlî, Abûl-Hasan Muhammad Bâqir: مقامات حضرت نقشبند - Maqâmât-e hadrat-e Naqshband (Les maqâmât de Son Excellence Naqshband), Bukhârâ, 1909.
- 9- ^cAnbarânî, Harûn-e Shafiqî: نقشبند و نقشبندية - Naqshband va Naqshbandiyya, Téhéran, 1967.
- 10- ^cIrâqî, Ahmad Tâhirî: نقشبند و نقشبندان - "Naqshî va Naqshbandiyân" (La Naqshbandiyya et les Naqshbandis), dans: Djushn-e Nâma-ye Pravpin-e Gurâbâdî, Téhéran, 1977, pp. 247-276.
- 11- Dârâ-Shukuh: سفينة الاوليا - Safinat al-Awliyâ' (Le vaisseau des Saints), Lucknow, 1872.
- 12- Djâmi, Mawlânâ Nûr al-Dîn ^cAbd al-Rahmân: نفاحات الانرفي - Nafahât al-'Uns fi hadarât al-Quds (L'âme humaine chez les Saints), Calcutta, 1859; Téhéran, 1957. Traduit en turc d'après le manuscrit par Muhammad ibn ^cUthmân Lâmi^ci, Istanbul, 1854.
- 13- Djâmi, Mawlânâ Nûr Al-Dîn ^cAbd al-Rahmân: سخنان خواجه بارسا "Sukhanân-e khâdja Pârisâ" (Les paroles du maître Pârisâ), dans: Farhang-e Irân Zamin, Téhéran, 1958, Fas, IV, vol., VI, pp. 294-306.
- 14- Djân-e Djânân, Mirzâ Mazhar: كلمات طيبات - Kalimât-e Tayyibât (Les bonnes paroles), Delhi, 1891.

- 15- Ghudjduwânî, ^cAbd al-Khâliq: مقامات خواجه عبد الخالق - 'Maqâmât-e khâdja ^cAbd al-Khâliq" (Les maqâmât de ^c. K.), dans: Farhang-e Iran Zamin, Téhéran, 1955, Fas, II, vol., I, pp. 1-18.
- 16- Ghudjduwânî, ^cAbd al-Khâliq: رساله صاحبیه - 'Risâla-ye Sâhibiyya" (La lettre de Sâhib), dans: Farhang-e Iran Zamin, Téhéran, 1954, Fas, I, vol., I, pp. 70-100.
- 17- Guvâbâdî, Parvîn: نقشبندیان و نقشبندیان - Naqshî va Naqsshbyndiyân (La Naqshbandiyya et les Naqshbandis), Téhéran, 1965.
- 18- Khaliqî, Husayn: تاثیر طرفها یا نظامهای عرفانی در مناطق کردنشین - Ta'thir-e tariqathâ yâ nizâmây-e ^cirfânî dar farhang-e manâtiq-e kurdnishîn (L'influence des confréries soufies sur la culture des régions kurdes), Iran, Université d'Azerbaidjân, 1971.
- 19- Mahâlatî, Dhabîh Allâh: کشف الانتباه در کجروی اصحاب خانقاه - Kashf-e al-Îshtibâh dar kadjravî-e ashâb-e khânaqâh (Ec-laircissement des erreurs chez les fidèles des khânaqâh), Téhéran, 1957.
- 20- Naqshband, Bahâ' al-Dîn: مقامات نقشبند - Maqâmât-e Naqshband (Les maqâmât de Naqshband), Kâlâbad, 1958.
- 21- Pârisâ, Khâdjâ Muhammad ibn Muhammad: قدسية : کلمات - Qudsiyya: Kalimât-e Bahâ' al-Dîn Naqshband (La Sainteté: paroles de B. D. N.), Téhéran, 1975.
- 22- Pârisâ, Khâdja Muhammad ibn Muhammad: تحفة السالکین - Tuhfat al-Sâlikîn (L'émerveillement des disciples), Delhi, 1960.
- 23- Pârisâ, Khâdja Muhammad ibn Muhammad: فصل الخطاب - Fasl-e al-Khitâb (Chapitre du discours), Tashqand, 1912.
- 24- Qâzânî, Muhammad Murâd ibn ^cAbd Allâh: ترجمان عین الحیاة - Tardjumât-e ^cayn al-Hayât (Biographie des sources de la vie des " maîtres soufis "), la Mecque, 1889.

- 25- Sâhib, Bâbâ Shâh Musâfir ملفوظات نقشبندیة - Malfûzât-e Naqshbandiyya (Paroles naqshbandites), Haydarabad, 1959.
- 26- Sirhindî, Shaykh Ahmad: مکتوبات - Maktûbât (Les écrits), Newal Kishore, 1r éd., 1913; 2e éd., 1933. Cet ouvrage a été traduit en turc par Sadereddin Efande Mustakimzâde, Istanbul, 1860.
- 27- Tawakulî, Muhammad Ra'ûf: تاریخ تصوف در کردستان - Târikh-e tasawuf dar kurdistân (L'histoire du soufisme au Kurdistan), Téhéran, 1975.

3- En turc

- 1- Hakkî, Erzurumlu Ibrahim: معرفتنامه - Ma^crifetnâme (Discours sur la connaissance), Istanbul, 1e éd., 1912; 2e éd., 1970.
- 2- Hamdî, Khalîl: ارشاد راغبین - Irshâd al-Râghibîn (Guide pour ceux qui désirent " la Naqshbandiyya "), Istanbul, 1890.
- 3- Ilâhî, Mollâ ^cAbd Allâh: دیوان - Divân, Istanbul, 1960.
- 4- Köprülü, Fuat: Türk Edebiyatında ilk Mutasavvîlar (Les soufis dans la littérature turque), Ankara, 2e éd., 1966.
- 5- Kufralî, Kaîm: 'Mollâ Illâhî ve kendisinden sonraki Naqshbandiye muhiti' (La Naqshbandiyya après le Mollâ Illâhî), dans: Türk Dili ve Edebiati Dergisi, 1948, III, pp. 129-151.
- 6- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: ترجمه آداب طریقه علمیة نقشبندیة خالیدیة - Tardjuma-ye âdâb-e tarîqa-ye ^caliyya-e naqshbandiyya-e khâlidîyya (La traduction des règles de la confrérie Naqshbandiyya), traduit par Ahmad ibn ^cAlî, Istanbul, 1846.
- 7- Şemsettin, Şeyh Mehmed Nuri: مفتاح الـكـلـوب (La clé des coeurs), Istanbul, 1969.

8- Susud, Hasan Lutfi: Islam Tasavvufunda Hâcegab Hanedanî
(Hâcegan Hanedanî dans le soufisme musulman), Istanbul,
1958.

9- Yazici, Tehsin: "Nakşbend," dans: Islam Ansiklopedisi, IX,
1964, pp. 52-54.

4- En kurde

1- Hoshyâr, ^cAbd al-Muhsin: زیانی مولانا خالد "Jiyân-i Mawlânâ
Khâlid" (La vie de M. K.), dans: Galâwêj, n° 3 et 4,
1942, pp. 76-78; n° 5 et 6, 1942, pp. 93-95, Irak,
Sulaymaniyya.

2- Mudarris, Malâ ^cAbd al-Karîm: یادی مردان : مولانا خالدی نهفتبندی
Yâdî mardân: Mawlânâ Khâlidî Naqshbandî (Mémoire des
nobles: M. K. N.), Bagdad, 1979.

3- Naqshbandî, Mawlânâ Khâlid: عهفیدی کوردی مولانا خالدی نهفتبندی
"aqlîda-y kurdi Mawlânâ Khâlidî Naqshbandî" (La croyance
kurde de M. K. N.), dans: Govârî Korî Zânyârî ^cIrâq -
corcoration kurde, vol., 8, Bagdad, 1981, pp. 199-222.

5- En ourdou

1- Qurayshî, ^cAbd al-Razzâq: میرزا مظهر جان جانان : اور اونک کلام
Mirzâ Muzhir Djân Djânân: 'Ur 'Unk kalâm (M. M. D. D.:
Lumière de la parole concrète), Bombay, 1961.

6- En français

1- Algar, Hamid: "Al-Kurdi, Muhammad Amin," dans: Encyclopédie
de l'Islam, 2e édition.

2- Depont, D. et Coppolani, O.: Les confréries religieuses
musulmanes, Algérie, 1897.

3- Le Chatelier, A.: Les Confréries musulmanes du Hedjaz, Ernest
Lerous, Paris, 1887.

- 4- Molé, Marijan: "Tarjuma-yi Tâlibîn va Idâh-i Sâlikîn," dans: Farhang-e Iran Zamin, Téhéran, 1960, VIII, pp. 72-132.
- 5- Molé, Marijan: "Quelques traités naqshbandis," dans: Farhang-e Iran Zamin, Téhéran, 1958, Fas, IV, vol, VI, pp. 273-284.
- 6- Molé, Marijan: Les mystiques musulmans, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- 7- Molé, Marijan: Autour du Dâré Mansour: "L'apprentissage mystique de Bahâ' al-Dîn Naqshband," Revue des Etudes Islamiques, Paris, 1959, vol., XXVII, pp. 37-66.
- 8- Sh. Inayatullah: "Sirhindî," dans: Encyclopédie de l'Islam, 1e édition.
- 9- Chodkiewicz, Cyrille: Le Shaykh Khâlid (1780 - 1827) et la Tariqa Naqshbandiyya en Syrie, mémoire de Maîtrise préparé sous la direction de D. Sourdel à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), mai, 1980, ((dactylographie)).
- 10- Hakeim, Halkawt: Conséquences politiques de l'apparition de la tariqa des Naqshbandis au Kurdistan au début du XIX^e siècle, mémoire pour le D. E. A. préparé sous la direction de Jean - Paul Charnay à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), mai, 1980, ((dactylographie)).

7- En anglais

- 1- Al-Attas, Syed Naguib: Some aspects of Sufism as understood and practised among the Malays, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, Ltd., 1963.

- 2- Algar, Hamid: "The Naqshbandi Order: A preliminary survey of its history and significance", dans: Studia Islamica, Paris, 1976, pp. 123-152.
- 3- Algar, Hamid: "Bibliographical notes on the Naqshbandi Tariqat", dans: Essays in Islamic Philosophy and science, éd., George F. Hourani, Albany, N. Y., 1975, pp. 254-259.
- 4- Algar, Hamid: "Some notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia", dans: Die Welt des Islams, 1972, XIII, pp. 168-203.
- 5- Algar, Hamid: "An aspect of Islami in contemporary Turkey", dans: Islamic perspectives, Londres, 1975, pp. 69-97.
- 6- Algar, Hamid: "The Naqshbandi order in Bosnia", dans: Studies in comparative religion, Londres, 1975, pp. 69-98.
- 7- Al-Qubrusi, Nazim Adil: Oceans' Hidden Treasures-Teachings of Sultan ul-Awliya Shaikh Abdulla Ad-Daghistani al-Naqshbandi, Konya, 1981.
- 8- Archer, R. L.: "Muhammadan mysticism in Sumatra", Journal of the Malayan branch of the Royal Asiatic Society, XV/2 (1937), pp. 1-126.
- 9- Aziz, Ahmad: "The Naqshbandi Reaction", dans: Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford, 1964, pp. 182-190.
- 10- Aziz, Ahmad: "Naqshbandiyya", dans: An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh, 1969, pp. 40-42.
- 11- Brown, J. P.: The Darvishes, new edition, Londres, 1968.
- 12- De Jong, F.: Turuq and Turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt, Leiden Brill, new edition, 1978.
- 13- Friedman, Y.: Shaykh Ahmad Sirhindi, Mc Gill University, Montréal-Londres, 1971.

- 14- Habib, Madelain: "Some notes on the Naqshbandi order", dans, The Muslim World, vol., LIX, 1969, pp. 40-49.
- 15- Hourani, Albert: "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", dans: Islamic Philosophy and Classical Tradition, Oxford, 1972, pp. 89-101.
- 16- Nizam, K. A.: "Naqshbandi influence on Mughal rulers and politics", dans: Islamic Culture, January, 1965, vol., XXXIX, pp. 41-52.
- 17- Rahman, Fazlur: Selected letters of Shaikh Ahmad Sirhindi, Karachi, 1968.
- 18- Rose, H. H.: "Some problemes in Naqshbandi History", dans: The Indian Antiquary, 1923, vol., LII, pp. 204-211.
- 19- Shah, Idries: "The Naqshbandi Order", dans: The Way of the Sufi, Londres, 1e éd., Jonatha Cape, 1968; 2e éd., Penguin Books, 1974, réédition, 1975, 1977; édition The Octager press, 1980, pp. 141-157.
- 20- Valliuddin, Dr. Mir: "Emptuing of the Sirr: Contemplation in the Naqshbandiyya Order", dans: Contemplative Disciplines in Sufism, Londres, East-West, 1980, pp. 109-136.
- 21- Valliuddin, Dr. Mir: "Methods of Dhikr: The Qâdiriyya and Naqshbandiyya Orders", dans: Contemplative Disciplines in Sufism, Londres, East-West, 1980, pp. 51-73.
- 22- van Bruinessen, M. M.: Agha, Shaikh and State, on the social and political organization of Kurdistan, Amsterdam, 1978.

8- En allemand

- 1- Badinger, Franz: "Zur Frühgeschichte des Naqshbendi Ordens",

dans: Der Islam, 1923, XIII, pp. 105-107.

2- Badinger, Franz: "Zu Islam", dans: Der Islam, 1924, XIV, pp. 112-114.

3- Brockelmann, C.: "Zur Frühgeschichte des Naqshbandi Ordens", dans: Der Islam, 1923, XIII, pp. 282-283.

9- En russe

- 1- Gordlevskiy, V. A.: "Bakhaud-din Naqshbend Bukharski", dans: Izbrannye Scchineniya, Moscou, 1962, III, 369-386; publié pour la deuxième fois dans: Sergeyu Fedorovichu Ol'denburgu, Leningrad, 1934, pp. 147-169.
- 2- Smirnov, N. A.: Myuridizm na Kavkaze (Le mouridisme au Caucase), Moscou, 1963.

I n d e x

A

- Abû Bakir: 36, 38.
 Abû Bakir, Ahmad ^cUthmân: 21.
 Abû Shawqî: 271.
 Afendî, Râghib: 160.
 Afganistan: 119, 135, 143.
 Afrique: 31.
 Ahmad, Kamâl Mazhar: 80, 222, 278.
 Ahl-e al-Haqq: 6, 14, 235.
 Ahrâr, ^cUbayd Allâh: 26-7, 36.
 Akrê: 141, 167.
 Al-Baghdâdî, Ibrâhîm Faşîh: 16, 119, 132.
 Al-Baghdâdî, Muhammad ibn Sulaymân: 132.
 Al-Bîtâr, ^cAbd al-Razzâq: 132.
 Al-^cIzzâwî, ^cAbbâs: 132, 143, 165, 220.
 Al-Djalîlî, ^cUthmân: 185-6.
 Alexander (Constance M.): 216, 222.
 Al-Hanafî, Abû Bakr: 132.
 Al-Haythamî, ibn Hadjar: 25.
 Algar, Hamid: 19, 54.
 Algérie: 143.
 Al-Ghamrâwî, Amîn Sâmi: 277.
 Al-Khânî, ^cAbd al-Madjîd ibn Muhammad: 20, 55-6.
 Al-Kurdî, Muhammad Amîn: 55, 151.
 Al-Muthannâ, Hâshim ibn Hakîm: 24.
 Al-Naqshbandî, 'Usâma Nâsir: 111.
 Al-Qizildjî Muhammad: 132.
 Al-Rakhhâwî, Muhammad ibn Muhammad: 132.
 Al-Suhrawardî, Shîhâb al-Dîn: 134.
 Al-Sûsî, ^cAbd al-Wahâb: 160-1, 166.
 Al-Suwîdî, Muhammad Amîn: 132, 185.
 Al-Wâ'ilî, ^cUthmân ibn Sanad: 132.
 Al-Wardî, ^cAlî: 110.
 Al-Wardî, Hammûdî: 56.
 Amêdî: 89.
 Amsterdam: 8.
 Angleterre: 212-4.

Arberry, A. J.: 56.
 Arbil: 65, 88.
 Ardelân: 18, 62, 65, 72, 80, 88, 90, 138, 226.
 Asie Cenrale: 5, 24, 29, 134.
 Asif, Muhammad Hâshîm: 80.
 Asfahân: 119.
 Atâ, Muhammad ibn Ibrâhîm: 221.
 Atâturk, Kamâl: 259-60.

B

Bâbân: 9, 10, 17-8, 25, 65, 69-71, 77, 86-111, 117, 120, 146,
 180, 184, 199-203, 207, 209, 211-218, 226, 231, 275.
 Bâbâ-Sammâsî, Khuwâdja Muhammad : 33.
 Badir-Khân: 82.
 Bagdad: 7, 25, 56, 80-2, 85, 93, 99-102, 110, 112, 120, 123, 136,
 140, 170-1, 184, 207-8, 210, 213-4, 216, 220, 222-4, 268,
 278.
 Battâshiyya: 209-10, 221.
 Bâmarnî, Shêkh Tâhir: 167.
 Barzân: 14, 224, 252, 254, 263-7.
 Barzânî: 6, 229, 264, 226.
 Barzidjî, Sayyid ^c Abd al-Karîm: 133.
 Beyrouth: 81, 271.
 Bistâmî: 119.
 Bitlîs: 65.
 Biyâra: 14, 166, 234, 237, 240.
 Biyârayî, Malâ Ibrâhîm: 133.
 Blachère, Regis: 57.
 Bombay: 223.
 Bois, Thomas: 21, 81.
 Bosnia: 54.
 Bôtân: 65, 69.
 Brown, J. P.: 55.
 Bruinessen, Martin van: 8, 15, 19, 144-5.
 Bukhârâ, Muhammad Pârsâ: 54.
 Bukhârâ: 24, 34, 47.

C.

- ^cAbd Allâh Pâshâ: 211.
^cAbd al-Rahmân Pâshâ: 120, 140.
^cAbd al-Salâm I: 263.
^cAbd al-Salâm II: 252, 263-4.
^cAbd al-Wahâb, Muhammad: 220.
^cAdî, Shâkh: 14.
^cAbdîn, Muhammad Amîn: 272.
^cAlâ' al-Dîn, Shêkh: 237-8.
 Campanile: 18-9, 21, 81.
 Charmoy, Bernard François: 81.
 Chaarnay, Jean-Paul: 2, 9, 15, 20.
 Cheref-ouddîn: 81-2.
 Chine: 29, 47.
 Chishtiyya: 119, 135.
 Chishtî, Mu^cin al-Dîn: 135.
 Chodkiewicz, Cyrille: 20, 56.
^cIrâqî, Ahmad Tâhirî: 54.
 Constantinople: 29, 61, 83, 100, 160-1, 209-10, 257.
^cUbaudullâh, Shêkh: 6, 224-52, 255-8, 262, 266, 273.
^cUthmân Bek: 143, 201.
^cUsmân, Shâkh: 224, 243-251, 254.

D

- Dâgistân: 143.
 Dahlawî, Shâh ^cAbd Allâh: 188-9, 133-4, 143, 216.
 Dahlî (Djihân Abâd): 119, 134, 143.
 Damas: 55-6, 132.
 Dâwûd Pâshâ: 208, 209.
 De Wangen, Joyce Blau: 2, 21.
 Diyâbakir: 65, 102, 255.
 Djabal Sindjâr: 65.
 Djali-Zâda, Malâ ^cAbd Allâh : 167.
 Djân-e Djânân, Mirzâ: 134.
 Djuwân_rô: 237.
 Dûrô: 238.

E

- Edmonds, C. J.: 3, 197.
 Egypte: 29, 102, 132, 143.
 Empire ottoman: 6, 59, 69, 79, 88, 97, 99, 119, 141, 145, 147,
 172, 207-11, 209, 212, 220, 253, 255, 258.
 Empire perse: 59, 79, 88-9, 213.
 Erzurûm: 102.
 Europe: 221.
 Ewliyâ Chalabî: 81.

F

- Faqê Ahmad: 87.
 Forgues, E. O.: 56.
 Fraizar: 213.
 France: 14, 20, 241.

G

- Gaylânî: 143, 170, 225, 234.
 Ghazzî, Ismâ^cîl; 130.
 Ghudjduwânî, ^cAbd al-Khâliq: 23, 32, 34, 53.
 Gîlân: 170-1.
 Gôrân: 269.

H

- Habib, Madelin: 39, 56.
 Hakârî: 65.
 Hamadân: 102, 119.
 Hamadânî, Khuwâjda Yûsuf: 33.
 Hama-Khurshîd, Fuâd: 269.
 Hamawand: 228, 233-4, 237, 269.
 Harât: 119, 135.
 Harîr: 141.
 Hasan, Muham^{am}mad Salmân: 81.
 Hasan-Zâda, ^cAbd Allâh: 111.
 Hedjaz: 29, 54-5, 196.
 Hourani, Albert: 20, 113.
 Hussaynî, ^cizzaddin: 12, 222, 240.

I

Ibrâhîm Pâshâ: 70.
 Ibrâhîm Pâshâ Bâbân: 100-1.
 Idrîs Shâh: 55, 59.
 Ilâhî, ^cAbdullâh: 27.
 Imam ^cAlî: 14, 36.
 Indes: 118, 135, 143, 212, 221.
 Irak: 7, 11, 29, 143, 207, 216, 221, 240, 246-7, 253, 263, 264,
 268-9, 272.
 Iran: 11, 29, 110, 239, 246-7.
 Ismâ^cîl, Shâh: 59.
 Ismâ^cîliyya: 24.
 Istanbul, 132.

J

Jaubert, Amédée: 18, 21, 59-61, 69, 80.

K

Kâboul: 119.
 Ka^cba: 177-8.
 Kâk Ahmad Shêkh: 188-9, 193, 197.
 Karbalâ': 128.
 Kâshifî, Fakhr al-Dîn: 27, 54, 57.
 Khâlifîn, A. N.: 19, 21, 80.
 Khalîqî, Husynî: 222.
 Kharqânî, Shêkh ^cAbdulây: 133.
 Khasbâk, Shâkir: 112.
 Khatê, Malâ: 278.
 Khayyât, Dja^cfar: 110.
 Khomeiny: 239, 246.
 Khurmâlî, Malâ Djalâlî: 133.
 Khurâsân: 134-5.
 Khuwârizm: 135.
 Kinnier, J. M.: 221.
 Kirkuk: 65, 88, 100, 102?
 Kirmâshân: 62, 65, 80, 99-100.
 Khirqân: 119.
 Kolasarâyî, Malâ Muhammad: 166?
 Kubrâ, Nadjm al-Dîn: 135.

Kubrawiyya: 119, 134-5.
 Kurdistânî, Muhammad Qasim: 116, 119, 133, 166, 266.
 Kushke Hinduwân: 33.
 Kwêsindjâq: 167.

L

Lâhûre: 119.
 Le Chatelier: 54, 196.
 London: 55, 80, 221-2.
 Longrik, S. H.: 110.
 Luristân: 62, 65, 80.
 Lybie: 143.

M

Mâdih ^cUsmân: 240.
 Maghreb: 196.
 Mahâbâd: 256, 265.
 Mahdî: 263.
 Muhammad, Sultân: 69.
 Mahmûd Pâshâ: 121, 200-3.
 Mahomet: 24, 35, 40, 85, 115, 126, 161, 184, 231, 238, 252.
 Makki-Zâda, ^cAsim Afendî: 209.
 Malâ-Karîm, Muhammad: 204, 222, 278.
 Malkandî: 100.
 Mardân: 65.
 Mawlânâ Khâlid: 10-11, 16-7, 20, 28, 30, 36, 55, 71, 113-4,
 136-44, 147-8, 160, 159, 160-1, 163, 165-6, 182, 184-97,
 200-1, 204-6, 208, 210, 214-7, 219-221, 225-29, 232-3,
 252, 258, 270.
 Mecque: 47, 69, 117.
 Médine: 117.
 Mésopotamie: 18.
 Molé, Marijan: 19, 55.
 Mossoul: 100, 102.
 Mudarris, Malâ Karîm: 17, 132-3.
 Muhammad, Muhammad Khâlid: 17.
 Muzûrî, Shêkh Yahyâ: 187-8.

N

Nahrî: 166, 172, 252.

Nahrî, Shêkh ^cAbd Allâh: 183.
 Nâlî: 204-6, 218, 220.
 Naples: 21, 47.
 Naqshband, Bahâ' al-Dîn: 23-4, 26, 30, 33-4, 47, 51, 53-5, 234.
 Naqshbandî, ^cAbid: 236, 239.
 Nasîbîn: 65.
 Nawras, ^cAlâ': 110.
 Nehru: 261.

Nikitine, Basile: 7, 15, 77, 80, 81, 85? 133-4, 166, 196-7,
 270-71.

Nîsâbûr: 119.

Nizâmiyya: 135.

Nôdé, Ma^crûf: 101, 11-2, 126, 132, 168, 172, 179, 194, 196,
 228-231.

O

Ourmiya: 14, 59-60, 256.

P

Pâris: 12, 15, 54-5, 57, 80-1, 196, 221, 271.

Pâshâ, ^cAbd al-Rahmân: 90, 99, 179, 201.

Pâshâ Kôre: 70.

Petersbourg: 81.

Pîr Mikâ'il: 115.

Q

Qâdiriyya: 6, 11, 13, 107, 119, 120, 138, 140, 143, 145, 168-194,
 196, 200, 202, 213, 227, 268, 275-6.

Qalâcnuwâlân: 90, 99, 179.

Qaradâgh: 115.

Qâsimlô, ^cAbd al-Rahmân: 11.

Qâzî, Husayn: 192.

R

Rambout, Lucien: 271.

Rasûl, Ismâ^cîl: 111.

Rasûl, Malâ Nadjmaddîn: 83.

Rich, C. J.: 18, 21, 80, 93, 130, 139, 213, 215-6, 227.

Rôjbayânî, Malâ Djamîl: 81-2, 110.

Rome: 47.

Russie: 71, 212.

Ruvo, Vircent: 18.

S

Sâbiriyya: 135.

Sadjdjâdî, ^cAlâ' al-Dîn: 82, 85.

Sa^cid, Shêkh: 6, 224, 259-62, 266.

Safâ-Awâ: 237.

Sâhib-Zâda, Muhammad As^cad: 55, 115, 132.

Samarqand: 24, 26.

Sargelô: 234.

Shdela: 234.

Sinna: 100, 102, 119, 166.

Shêkh Mahmûd: 7, 172.

Sirhindî, Ahmad: 28, 30.

Sôrân: 65, 69, 87, 89, 100.

Sulêmânî: 10, 80, 83, 87, 90, 95, 99-113, 118, 120, 132, 143,
147, 161, 164, 169, 180, 181-3, 186-7, 194, 208, 210, 215,
227, 231, 233, 265, 275.

Syrie: 56.

T

Tawêla: 141, 234, 237.

Téhéran: 79-80, 118, 222.

Transoxiane: 24, 143, 160.

Tripoli: 253, 269.

Turquie: 11, 29, 60, 135, 141, 241, 259-61.

V

Vambéry, Arminius: 46, 48, 56.

W

Wahby: 3.

Wahhâbits: 69.

Y

Yazd: 119.

Yazîdis: 6; 14.

Z

Zakî, Muhammad Amîn: 81, 90, 110, 132.

Zand, Karîm Khân: 80

T A B L E

Avant-propos	2
Système de transcription	3
Introduction	5
Notes	14
Notes sur les sources	16
Notes	21
Chapitre I: LA NAQSHBNDIYYA	22
1- Aperçu historique	23
2- Les fondateurs	32
3- Règles de la Naqshbandiyya	35
Conclusion	53
Notes	54
Chapitre II: LE KURDISTAN AU DEBUT DU XIXe SIECLE	58
1- Entre deux grands Empires	59
2- Principautés kurdes	64
3- Révoltes kurdes	69
4- La situation culturelle et religieuse ...	74
Conclusion	79
Notes	80
Chapitre III: LA PRINCIPAUTÉ DES BABANS	86
1- Caractère et évolution	87
2- La construction de la nouvelle capitale .	99
Conclusion	109
Notes	110
Chapitre IV: MAWLANA KHALID NAQSHBANDI	114
1- Une vie	115
2- Le personnage et son oeuvre	125
Conclusion	131
Notes	132

Chapitre V: NAISSANCE D'UNE CONFRERIE	137
1- Expansion	138
2- Organisation	150
Conclusion	164
Notes	165
 Chapitre VI: OPPOSITION RELIGIEUSE	 168
1- Qâdiriyya	170
2- Qâdiriyya et Naqshbandiyya	176
3- Ma ^c rûf Nodê	179
4- L'opposition qâdirite	182
Conclusion	194
Notes	196
 Chapitre VII: DIVERSES ATTITUDES	 199
1- Attitude des Bâbâns	200
2- Attitude d'un poète	204
3- Attitude ottomane	207
4- Attitude anglaise	212
Conclusion	218
Notes	220
 Chapitre VIII: LA NAQSHBANDIYYA DE 1820 A NOS JOURS	 224
1- De la fuite du maître à la séparation des tendances	225
2- La tendance intellectuelle	233
A- Shêkh ^c Usmân	236
3- La tendance révolutionnaire	252
A- La révolte du Shêkh ^c Ubaydullâh 1880 ..	255
B- La révolte du Shêkh Sa ^c îd 1925	259
C- Les révoltes de Bârzân	263
Conclusion	268
Notes	269
 Conclusion générale	 273
Notes	278

Bibliographie	279
1- Sources de cette étude	280
2- Bibliographie de la Naqshbandiyya	285
Index	312

Cartes:

(1) Le Kurdistan au début du XIXe siècle	66
(2) La principauté des Bâbâns au début du XIXe siècle	91
(3) Les relations d'échanges commerciaux entre Sulêmânî et les centres commerciaux au début du XIXe siècle	103
(4) Les centres naqshbandis au Kurdistan au début du XIXe siècle	149
(5) Centres importants de propagande naqshbandite de nos jours	232

Tableaux:

(1) La <u>silsila</u> de la Naqshbandiyya	37
(2) La division du corps chez les Naqshbandis pour la pratique du <u>dhikr</u> du nom <u>Allâh</u>	42
(3) La division du corps chez les Naqshbandis pour la pratique du <u>dhikr</u> de la négation et de l'affirmation	43

Photos:

(1) Shêkh naqshbandi	44
(2) Derviche naqshbandi	44
(3) La tombe de Mawlânâ Khâlîd	124
(4) Derviches qâdiris	173-5
(5) Shêkh ^c Usmân	249-51

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

FRA